

دكتور
مستحي محمد عبد الكريم

الدولة والسيادة في الفقه الإسلامي دراسة مقارنة

رسالة دكتوراة — في الحقوق
جامعة القاهرة — بتقدير جيد جداً

الناشر
مكتبة وهبة
١٤ شارع الجمهورية - عابدين
تليفون ٩٣٧٤٧٠

دستور
فتح محمد بن عبد الرحمن

الدولة والسيادة في الفقه الإسلامي دراسة مقارنة

الناشر
مكتبة وهبة
١٤ شارع الجمهورية - عابدين
تليفون ٩٣٧٤٧٠

الطبعة الثانية

١٤٠٤ هـ - ١٩٨٤ م

جميع الحقوق محفوظة

دار النوفيق للنشر والتوزيع
للطباعة والجمع الآلي
الأزهر/٣ رمضان الموصلى بجوار جامع الأزهر

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

« ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون
عن المنكر ، وأولئك هم المفلحون » •

(صدق الله العظيم)

مقدمة

هزمت الجيوش الصليبية شر هزيمة فى الحروب التى دامت ثلاثة قرون بين المغرب المسيحى والشرق المسلم منذ القرن الحادى عشر الميلادى .

وفى الوقت الذى لم يحقق فيه المنتصرون أية فائدة من نصرهم استفاد المنهزمون من هزيمتهم فائدة عظمت فى دينهم وفى دنياهم . استفاد الصليبيون فى دينهم بحركة الاصلاح الدينى تحت تأثير ما عرفوه عن الاسلام من الايمان بوحدانية الله وبرفع الوساطة بين العبد وربّه ، وحرية الفرد فى التفكير ، وحقه فى شرح الكتاب المقدس وتفسيره .

واستفادوا فى دنياهم — نتيجة لاصلاحهم الدينى — فى مقاومة الظلم القائم باسم الله وباسم الكنيسة ، وفى مقاومة الضغط على حرية الفرد فى تفكيره وتعبيره ، وفى مقاومة الرق البشرى فى المجتمع الأوروبى الذى كانت تباركه الكنيسة طوال القرون الوسطى ، ويمارسه الأشراف والنبلاء فى مجتمعاتهم .

ونتيجة لذلك كله فقد تحرروا واستعادوا انسانيّتهم وأعادوا تكوين مجتمعهم بعيدا عن سلطة الكنيسة ونفوذ رجال الدين . أما المسلمون فكان نصرهم على الصليبيين بداية عصر انحطاطهم ، وتفتتت ملكهم ، حيث انقسموا الى أحزاب وشيع وتمزقت دولتهم الواحدة الى دويلات وممالك ، وترتب على ذلك أن اندفع الاستعمار الغربى الصليبي الى هذه الأشلاء يزيدها تمزيقا .

ولقد مرت هذه الغزوة الاستعمارية لبلاد الاسلام بمرحلتين : تمثلت أولاهما فى الحملة التى قادها ذلك الاستعمار على القيم الاسلامية وفى الهجوم على الاسلام كدين كى يخف وزنه فى نفوس أتباعه .

وتمثلت المرحلة الثانية فى توطين الفكر العلمانى فى المجتمعات
الاسلامية •

أما عن المرحلة الأولى فقد استهدف الاستعمار فيها مقومات الفكر
الاسلامى • فأخذ يصفها بأنها مقومات جامدة لا تصلح للعصر الحديث ،
لا سيما تلك المقومات السياسية التى تستند الى قواعد دينية اسلامية ،
وبأنها كانت ولم تزل السبب فى تأخر المسلمين سياسيا ، وخلص من ذلك
الى أنه ليس هناك من بديل الا اقامة الدولة على أسس علمانية كتلك التى
تقوم عليها مفاهيم الدول الغربية •

ولقد تبين من خلال الأساليب التى مارسها الاستعمار أنه يبدأ
بالتشكيك فى القيم الاسلامية ويثنى باحلال قيم أخرى محلها ثم ينتهى
بالدعوة الى الاندماج الكامل فى الحضارة الغربية •

هذا التشكيك فى القيم الاسلامية يعمل على اضعاف الثقة بمقومات
الفكر الاسلامى وعلى اضعاف الصلة به ، الأمر الذى يسهل عملية احلال
المفاهيم الغربية محل المفاهيم الاسلامية • فاذا ما تم ترجيح مفاهيم
الفكر والحضارة الغربية يصبح التاريخ والتراث الاسلامى والشريعة
الاسلامية لا ضرورة لها فى عملية تقدم الدولة والمجتمع طالما أنها
لا تصاح ولا تنسجم وروح العصر الحديث •

والأمثلة على هذه الحملات التى قام بها الاستعمار فى محاولات
التشكيك فى القيم الاسلامية كثيرة ومتنوعة • فو يزعم أن الفكر
الاسلامى فكر غير واقى ، والهدف من ذلك هو الانتهاء الى حاجة الشرق
العربى الاسلامى الى الأخذ بفكر واقعى ذلك هو الفكر الغربى • وهو
يصف هذا الفكر الاسلامى بأنه فكر يستسلم للماضى ، ويصف أتباعه
الذين يمسكون بتراث الماضى ويعيشون عليه بأنه فاتهم أن يعرفوا عنه
أنه يشكل عائقا دون حركتهم وتطورهم •

ومن الأمثلة على هذه الحملات كذلك الادعاء بأن الاسلام دين
لا شأن له بالسياسة ، وبأن تدخل الاسلام كعقيدة دينية قد أضر كثيرا

بالسياسة وأضفى عليها الجمود ، لأن مسائل الدين لا تتعلق بأكثر من العبادات وعلاقة الانسان بربه وأما السياسة فانها مسألة دنيوية ، وأنه خير العرب أن يقيموا مفاهيمهم السياسية على مفاهيم قومية حديثة كتلك التي قامت عليها أوروبا التي فصلت شئون دينها عن شئون دنياها •

ولم تقتصر حملة الاستعمار على ما تقدم بل تناولت جوانب أخرى ، منها الجانب المتمثل فيما صاحب المجتمع الاسلامى من تدهور فى عصوره المظلمة التي أعقبت سقوط الدولة العباسية ، وفترة الحكم العثمانى التي تشكل امتدادا لها •

فلقد ترجموا الاسلام ومبادئه ومفاهيمه فى ضوء التدهور الذى مر به المجتمع الاسلامى وعزوا ذلك الى المبادئ والقيم الاسلامية نفسها حيث وصفوها بأنها مبادئ التأخر السياسى والاجتماعى ، وبأنها المبادئ التي ترتب عليها هزيمة العرب والمسلمين •

تلك كانت أولى مراحل الاستعمار فى الابقاء على ضعف المسلمين وفرقتهم وهى المرحلة التي تمثلت فى الحملة التي شنّها على القيم الاسلامية •

وكانت المرحلة التالية هى مرحلة توطين الفكر العلمانى فى المجتمعات الاسلامية • فلقد اقتحم الاتجاه العلمانى مجتمع المسلمين فى كل مكان ، اقتحم مجال التعليم ، واقتحم مجال التشريع والقضاء واستطاع أن يعزل فقه الاسلام عن الحياة السياسية والمدنية وأن يحصره فى الأحوال الشخصية وحدها • واستولى على نظام الحكم بفلسفته التي تسقط الدين من الاعتبار وأخذ يغالب الاسلام فى عنف ويقهره على الاستكانة والتخلى عن سيادته طوال فترة الاستعمار •

ولم يكن الوضع بعد استقلال المجتمعات الاسلامية بأحسن منه قبل الاستقلال ، ذلك لأن الحكم الوطنى اعتمد على الجيل الجديد ، وهو الجيل الذى رباه المستعمر فى مدارس و على أساس من توجيهاته •

وكان شعار الحكم الوطنى بعد الاستقلال هو الحياة المعاصرة

واسد كمال اقتباس نظمها السياسية والادارية والتشريعية والتعليمية من الغرب حتى يصبح المجتمع حضاريا معاصرا وليس رجعيا متخلفا !! وحملت كلمة الحضارة المعاصرة كل معانى البعد عن الماضى وقرائه ، كما حملت كلمة الرجعية كل معانى البغض والكراهية لذلك الماضى مهما كانت له من قيمة ذاتية ومهما دخل فيه من تعاليم الاسلام ومبادئه .

ولقد ترتب على ذلك كله تبعية فكرية وسياسية وادارية وتشريعية وتعليمية للغرب حتى أن الحكم الوطنى — بعد الاستقلال — لم يستطع أن يتخلص من هذه التبعية فسار على تقليد الغرب فى كل ما له من نظم لأنها كانت تركة موروثه ولأنه كان من السهل على هذا الحكم الوطنى أن يستمر عن طريق المحاكاة والتقليد بدلا من التأصيل من جديد على تراث الماضى فى تلك المجتمعات ، ولأن الأجيال الجديدة للحكم الوطنى كانت — بحكم تكوينها الثقافى والتوجيهى — غير مستعدة لأن تنظر فى هذا التراث نظرة فاحصة (١) .

تلك كانت حالة الأمة الاسلامية بعد أن اجتاحتها جحافل الاستعمار الصليبي ، وهى حالة مرت بمثلها أو بقريب منها كثير من الأمم . فكثيرا ما يحدث أن تنتاب أمة ما حالة ركود وخمود نتيجة لعوامل مختلفة داخلية وخارجية . هذه الحالة تخطئ عليها أمرها وتوقف سيرها وقد تنحرف بها عن سواء سبيلها الى نهج غير نهجها وغاية غير غايتها . ولكن الأمة المجيدة ذات الحضارة الأصيلة لا تلبث فى ساعة صحو أن تعود الى نفسها وتستطلع مكنون ضميرها وما استقر فى أعماق وجدانها فتقتبس من أنواره لمحات هادية تنير لها حاضرها وترسم طريق مستقبلها .

وأمتنا العربية تمر اليوم بفترة من أخرج فتراتنا تجعلها فى أمس الحاجة لمثل هذه المراجعة حتى تنبت من جديد المبادئ التى ترسبت فى أعماقها عبر قرون طويلة شاهدهت عزها ومجدها . ولقد بدأت بوادر

(١) د . محمد البهى : الفكر الإسلامى والمجتمع المعاصر : مشكلات الحكم والتوجيه — الدار القومية للطباعة والنشر — القاهرة سنة ١٩٦٥ — ص ٤٧٧ — ٤٨٠ .

الصحو في عالمنا العربي ، وظهر أثر ذلك واضحا في تلك الحركة الفكرية والعلمية التي تستهدف العودة الى منابعنا الأصيلة الصافية ، وهذا ما يبشر بالخير وما يؤكد أنها نهضة فكرية أصيلة •

ذلك أن أهم ما يميز النهضة الفكرية والحضارية الأصيلة عن النهضة الفكرية والحضارية المزيفة هو أن النهضة الأصيلة تستقي أفكارها ومقوماتها من تراثها ومن تقاليد وأصول بيئتها الفكرية والحضارية ، أما النهضة المزيفة — ان صح تسميتها بنهضة — فإنها تقوم عادة على أصول فكرية وحضارية مستوردة لا تنبع أساسا من تراثها وتقاليد بيئتها الحضارية وهذا ما يهدد كيان الأمة ويجعلها تعيش دائما في فراغ فكري •

لقد قررت أمتنا العربية أن تتحرر وأن تتطور وأن تحيا حياة حرة كريمة ولقد عرفت أمتنا طريقها ••• وما طريقها الا الرفض الصارم للأفكار والمبادئ والعقائد المستوردة من الخارج والتي لا تتفق مع دينها وقيمها ومنهجها في الحياة ، ثم العودة الى دينها وشريعتها تستلهم منهما مثلها وأفكارها ومبادئها • وعلى هذه الأمة أن تثق في ربها ثم في نفسها وفي قدرتها وامكانياتها حتى تواجه الحياة في قوة وعزيمة وثبات •

يقول الأستاذ الفرنسي جوستاف لوبون: «كلما تعمق المرء في دراسة المدنية العربية تجلت له أمور جديدة واتسعت الآفاق أمامه ، وثبت له أن القرون الوسطى لم تعرف الأمم القديمة الا بواسطة العرب ، وأن جامعات الغرب عاشت خمسمائة سنة بكتب العرب خاصة ، وأن العرب هم الذين تقدموا أوروبا في المسادة والعقل والنطق ، ومتى درس المرء ما عمل العرب وما كشفوه في العلم يثبت له أن ما من أمة أنتجت مثل ما أنتجوا •• ولئن كان تأثير العرب في الغرب عظيما فان تأثيرهم في الشرق أعظم ••• ان العرب أول من علم العالم كيف تتفق حرية الفكر مع استقامة الدين» (٢) •

(٢) جوستاف لوبون : حضارة العرب ، ترجمة عادل زعيتر ، الطبعة الرابعة — مطبعة عيسى البابي الحلبي سنة ١٩٦٤ ص ٥٦٧ — ٥٦٨ •

ونبادر الى القول بأن العلاقة بين العروبة والاسلام هي علاقة وثيقة لا انفصام لها • فالاسلام هو المنبع الرئيسى الذى استمد منه العرب أفكارهم وحضارتهم ، وهو لا يزال مصدر الالهام والقوة بالنسبة لهم ، فهو الذى استطاع أن يوحدهم ويقدمهم الى العالم أمة عظمى ذات رسالة • فالعلاقة اذن بين العروبة والاسلام لا انفصام لها ، وهى كما عبر عنها مورو بيرجو أستاذ الشرق الأدنى بجامعة بوسطن فى كتابه « العالم العربى اليوم » « ان العروبة تعنى الاسلام ، وان الابتعاد عن الاسلام معناه انفصال البناء عن أساسه ، وقد ثبت تاريخيا أن قوة العرب تعنى قوة الاسلام » (٣) •

ان العالم العربى ينهض باصرار فى الوقت الحاضر ، وينفض عنه الغبار ويثجه قاداته ومفكروه الى تراثنا المجيد يريدون أن يبعثوا فيه عناصر الحياة وأن يأخذوا منه للحاضر والمستقبل عناصر التطور والنهضة • على أن ذلك ينبغى — فى نظرنا — أن يتم فى صورة تواكب روح العصر الذى نعيش فيه ، مستقيدين من كل ما فى العصر من أفكار نافعة لا تخاف ديننا وعقيدتنا • وما لم يتحقق ذلك فان الأمة العربية ستجد نفسها مضطرة الى قبول الأفكار السياسية الغربية عنها ، وهذا ما يجعلها تعيش فى ظروف وأحوال وشخصية غيرها •

ولقد جاءت هذه الرسالة محاولة منا لالقاء بعض الضوء لاثارة الطريق العربى • فهى محاولة لدراسة نظرية السيادة أو بمعنى أدق نظرية السلطة السياسية فى الفقه الدستورى الاسلامى دراسة علمية مقارنة • وقد كان ذلك ايمانا منا بأن البحوث المتعلقة بالسيادة ومصدرها فى الدولة هى بحوث ذات ضرورة عظمى وتواجه الدول الاسلامية الناشئة فى أول تكوينها ، لأنه يتوقف عليها تقرير حق الطاعة ، ولأن يكون ؟

(٣) كان ذلك نقلا عن د. فاضل زكى محمد : الفكر السياسى العربى الاسلامى بين ماضيه وحاضره ، الطبعة الأولى ١٩٧٠/١٩٧١ ، دار الطبع والنشر الأهلية ، بغداد ص ٣٣٤ •

وما يجوز وما لا يجوز فى تطبيق الأحكام أو وقفها أو تعديلها • وقد واجهت هذه الضرورة الدولة العثمانية فى مبدأ قيامها ، وواجهت أيضاً دولة الباكستان وبحثها العلماء هناك •

القاهرة فى يوم
الاثنين السادس من شعبان سنة ١٣٩٦ هـ •
الموافق الثانى من أغسطس سنة ١٩٧٦ م •

د • فتحى عبد الكريم

تمهيد وتقسيم

ان أى مجتمع سياسى لا يمكن تصوره بغير سلطة حاكمة تنظمه وتضع القواعد له • وفى الماضى كان الحكام يتجسدون السلطة السياسية ويمارسونها على أنها حق شخصى اكتسبوه بفضل صفاتهم الشخصية ومواهبهم الذاتية • ومن ثم فلم تكن الأزمنة القديمة تميز بين الحاكم والسلطة أى بين الرئيس الذى يباشر أمور الجماعة وبين حق الحكم ، بل كانت تدمج السلطة فى شخص الحاكم وتعدّها امتيازاً خاصاً له • لكن هذا الخلط لم يستمر طويلاً ، فقد تم فى العصور الحديثة الفصل بين السلطة السياسية والحكام الذين يمارسونها ، وتم اسناد السلطة الى شخص آخر له طابع الدوام وهو الدولة ، وأصبح الحكام مجرد عمال عرضيين ومؤقتين لممارسة السلطة • وبذلك تحددت أركان الدولة فأصبحت تتكون من الشعب والاقليم والسلطة العامة •

هذه السلطة العامة يطلق عليها الفقه الفرنسى اسم « السيادة » Souveraineté • وهو يطلق عليها هذا الوصف نظراً لما للسلطة السياسية فى الدولة من صفات ذاتية خاصة تميزها عن غيرها ، ولهذا السبب يستعمل جانب كبير من الفقه السيادة والسلطة السياسية بمعنى واحد (١) •

ولم يكتف الفقه الفرنسى باطلاق اسم السيادة على السلطة السياسية فى الدولة ، بل صاغ منذ القرن الخامس عشر مجموعة من

(١) وينتقد الدكتور ثروت بدوى استعمال السيادة والسلطة السياسية بمعنى واحد ويرى أن ذلك خلط بين السلطة السياسية وأوصافها ، وأن السيادة ليست الا الصفة التى تتصف بها السلطة السياسية فى الدولة • د • ثروت بدوى : النظم السياسية سنة ١٩٦٢ دار النهضة العربية ص ١٧ هامش (٢) • وسوف نعود الى هذه المسألة تفصيلاً عند تعريف السيادة فى المبحث الثالث من الفصل الأول من هذه الرسالة •

الأفكار تتعلق بتعريف هذه السيادة وتحديد خصائصها وبيان صاحبها .
وأصبحت هذه الأفكار تكون ما يعرف بنظرية السيادة (٢) .

ومن استعراض هذه النظرية يتبين أن للسيادة وجهين : سيادة خارجية ، وسيادة داخلية . الأولى خاصة بالعلاقات الخارجية بين الدول ومن مقتضاها عدم خضوع الدولة صاحبة السيادة الخارجية لأي دولة أجنبية ، والمساواة بين جميع الدول أصحاب السيادة . ومن ثم فإن السيادة الخارجية تكون مرادفة للاستقلال . ويكون دورها سلبي محض لأن استقلال الدولة وعدم خضوعها لغيرها من الدول لا يعطيها الحق في اتخاذ أي إجراء ايجابي يمس استقلال دولة أخرى . ودراسة هذا النوع من السيادة يتعلق بالقانون الدولي ويخرج بذلك عن نطاق بحثنا . أما السيادة الداخلية فلها معنى ايجابي مضمونه أن الدولة تتمتع بسلطة عليا على جميع الأفراد المقيمين على اقليمها وأن ارادتها تسمو على ارادتهم جميعاً . والسيادة بهذا المعنى هي محل هذا البحث .

والسؤال الذي يطرح نفسه هو : هل عرفت الشريعة الاسلامية نظرية السيادة ؟ واذا لم تكن قد عرفت فهل لها نظرية خاصة في سلطة الدولة وما هي ؟

ذهبت غالبية الكتاب الحديثين الى القول بأن نظرية السيادة هي نظرية معروفة في الفقه الاسلامي وأنها مشروحة في كتابات بعض قدامى

Lafferrière : Manuel de droit Constitutionnel 2 édition, (٢)
Paris, 1947.

ص ٣٦٠ هامش (١)

حيث يقرر أن نظرية السيادة هي نظرية من أصل فرنسي وأن كلمة Souveraineté التي تعنى السيادة هي كلمة فرنسية لا نظير لها في اللغات الأخرى ، وراجع في نفس المعنى :

— Carré de Malberg : Contribution à la théorie générale de l'état t. 1. Paris, 1920 , p. 73.

— Georges Burdeau : Traité de Science Politique, t. 2, Paris, 1949, p. 180.

الفقهاء ، ورغم اتفاقهم على ذلك الا أنهم اختلفوا عند الحديث عن مصدر هذه السيادة أو صاحبها •

فذهب بعض الكتاب الى أن صاحب السيادة هو الله • ويتزعم هذا الرأي في العصر الحديث الكاتب الاسلامي أبو الأعلى المودودي ، الذي يرى أن السيادة أو الحاكمية لله وحده الذي بيده التشريع ، وليس لأحد وإن كان نبياً أن يأمر وينهى دون أن يكون له سلطان من الله ، والنبى أيضاً لا يتبع الا ما يوحى اليه ، وما وجب على الناس طاعة النبى الا لأنه لا يأتيهم الا بالأحكام الالهية • فسلطة التشريع — أى سلطة اصدار أى أمر من الأوامر — انما هى لله وحده • ويستشهد على ذلك بقوله تعالى : « ان الحكم الا لله ، أمر ألا تعبدوا الا اياه » (٣) ، « ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون » (٤) ، « ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الظالمون » (٥) ، « ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الفاسقون » (٦) •

فهذه الآيات تدل كما يرى هذا العالم على أن السيادة لله وحده (٧) • وذهب بعض الكتاب الى أن الأمة هى صاحبة السيادة • ومن القائلين بهذا الرأي في العصر الحديث المرحوم الأستاذ الدكتور محمد يوسف موسى حيث يقرر أن مصدر السيادة هو الأمة وحدها ، وهو يرى أن هذا الرأي

(٣) يوسف : ٤٠ • (٤) المائدة : ٤٤ •

(٥) المائدة : ٤٥ • (٦) المائدة : ٤٧ •

(٧) أبو الأعلى المودودي : نظرية الاسلام السياسية ، دار الفكر ص ٢٧ ، ٢٨ ومن القائلين بهذا الرأي أيضاً العالم الهندي :

— Abdur Rahim : The Principles of Muhammedan Jurisprudence, London - Medras , 1911, p. 60.

وكذلك العالم التونسي أحمد سقا فى رسالته للدكتوراه المقدمة الى جامعة باريس سنة ١٩١٧ بعنوان :

هو ما قال به جمهور الفقهاء والعلماء بالفقه السياسى من المسلمين القدامى والمحدثين (٨) .

ويضيف الأستاذ على عبد الرازق أن هذا المذهب — أى سيادة الأمة — يوجد صراحة فى كلام العلامة الكاسانى المتوفى سنة ٥٨٧ فى كتابه البدائع (٩) .

وقد استدل أصحاب هذا الرأى بحديث « لا تجتمع أمتى على ضلالة » وفسروه بأنه يعنى أنه متى اجتمعت الأمة على رأى كان هو الحق وكان واجباً الأخذ به لأنه صدر عن له حق السيادة ، وبأن القرآن فى الكثير من آياته يتوجه بالخطاب فى الأمور العامة الى المؤمنين أى الى الجماعة الاسلامية كلها ، وما هذا الا لأنها صاحبة الحق فى تنفيذ الأوامر والرقابة على القائمين بها ، وهذا بيقين مظهر السيادة (١٠) . واستدلوا كذلك بأن الله أمر بطاعة أولى الأمر حيث قال « يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم » (١١) والمقصود « بأولى الأمر » فيما يرى بعض العلماء أنهم جماعة أهل الحل والعقد الذين يمثلون سلطة الأمة .

(٨) د . محمد يوسف موسى : نظام الحكم فى الاسلام — الطبعة الثانية سنة ١٩٦٤ معهد الدراسات العربية العالية جامعة الدول العربية — دار المعرفة ص ٧٤ — ٧٧ .

ومن انقائلين بهذا الرأى أيضاً الأستاذ محمد بخيت المطيعى فى مؤلفه « حقيقة الاسلام وأصول الحكم » طبعة القاهرة سنة ١٣٤٤ هـ سنة ١٩٢٥ م ص ٣٠ ، والأستاذ عبد الوهاب خلاف فى كتابه « السياسة الشرعية او نظام الدولة الاسلامية » ، القاهرة سنة ١٣٥٠ هـ ص ٥٨ ، والأستاذ محمد رشيد رضا فى تفسير المنار جزء ٥ ص ١٨٠ — ١٨٣ .

(٩) على عبد الرازق : الاسلام وأصول الحكم — الطبعة الثانية سنة ١٣٤٤ هـ ١٩٢٥ م مطبعة مصر ص ١٠ .

(١٠) د . محمد يوسف موسى : نظام الحكم فى الاسلام — المرجع السابق ص ٧٤ — ٧٧ .

(١١) النساء : ٥٩ .

كان ذلك رأى غالبية الكتاب المحدثين الذين رأوا أن الفقه الاسلامى قد عرف نظريه السيادة وأن اختلفوا فى تحديد صاحبها •
والحق أننا لم نجد — رأيا مخالفا لهذا الراى سوى رأى الأستاذ الدكتور عبد الحميد متولى الذى انتقد بشدة الراى القائل بأن العلماء القدامى قد عرفوا نظرية السيادة أو أنهم قد عرضوا لها ، ووصف هذا الراى بأنه ادعاء لا يقوم على أساس سليم لأن نظرية السيادة نظرية حديثة نسبيا ولم تكن قد ظهرت بعد على عهد العلماء القدامى ، ويضيف الأستاذ الى ذلك أن قول علماء المسلمين بأن الخليفة يتقلد مركزه بناء على مبايعة أهل الحل والعقد أو بناء على اختيار الأمة له لا يصلح دليلا على أنهم يأخذون بنظرية سيادة الأمة ، لأن اليونان القديمة كانت تراول نظاما ديمقراطيا وهو الديمقراطية المباشرة ومع ذلك فإنه لا يصح القول بأن اليونانيين القدماء كانوا يأخذون بنظرية سيادة الأمة ، ذلك لأن نظرية سيادة الأمة عبارة عن نظرية تفسر أصل السلطة ومصدرها أو صاحبها ، وإذا كان اليونانيون الأقدمون قد عرفوا الديمقراطية كنظام للحكم الا أن فلاسفتهم ومفكريهم شأنهم شأن علماء المسلمين القدامى لم يعرضوا لبحث نظرية السيادة •

ثم ينتقد الأستاذ الدكتور عبد الحميد متولى رأى الأستاذ على عبد الرازق الذى يقرر فيه أنه وجد التعبير عن نظرية سيادة الأمة صريحا فى كلام الكاسانى ويرى أن أقوال الكاسانى لا تشير صراحة أو ضمناً الى هذا المذهب ، فأقواله التى وردت فى مؤلفته « بدائع الصنائع فى ترتيب الشرائع » الجزء السابع تحت عنوان « كتاب آداب القاضى » يتكلم فيها عن « بيان من يصلح للقضاء وبيان آداب القضاء وبيان حكم خطأ القاضى » الخ ، وليس من المعقول أن يعرض الكاسانى مذهباً له فى نظرية السيادة تحت عنوان كهذا ، وهو أمر يؤيده بوضوح كلام الكاسانى نفسه اذ يقول « وكل ما يخرج به الوكيل عن الوكالة يخرج به القاضى عن القضاء ولا يختلفان الا فى شىء واحد وهو أن الموكل اذا مات أو خلع ينعزل الوكيل ، والخليفة اذا مات أو خلع لا تنعزل قضاته وولاته ، ووجه (٢ — الدولة والسيادة)

السرقة أن الوكيل يعمل بولاية الموكل وفي خالص حقه أيضا ، وإذا بطلت أهلية الولاية ينعزل الوكيل ، والقاضي لا يعمل بولاية الخليفة وفي حقه بل بولاية المسلمين وفي حقوقهم ، وإنما الخليفة بمنزلة الرسول عنهم لهذا لم تلحقه العهدة كالرسول في سائر العقود ، والوكيل في المنحاح ، وإذا كان رسولا كان فعله بمنزلة فعل عامة المسلمين وولايتهم بعد موت الخليفة باقية ، فيبقى القاضي على ولايته ، وهذا بخلاف العزل ، فإن الخليفة إذا عزل القاضي أو الوالي ينعزل بعزله ولا ينعزل بموته ، لأنه لا ينعزل بعزل الخليفة أيضا حقيقة بل بعزل العامة لما ذكرنا أن توليته بتولية العامة ، والعامة ولوه الاستبدال دلالة لتعلق مصلحتهم بذلك ، فكانت ولايته منهم معنى في العزل أيضا فهذا الفرق بين العزل والموت (١٢) .

والى هنا ينتهى رأى الأستاذ الدكتور عبد الحميد متولى وتظل الاجابة على السؤال تنتظر منا ترجيحاً لأحد الرأيين على الآخر : هل يعرف النظام القانونى الاسلامى نظرية السيادة ؟

كان هذا هو السؤال الذى انقسم الرأى بصدده . ومع تقديرنا لأصحاب الرأيين الا أننا — وقبل أن ندلى بادلونا فى الموضوع — لنا على كل من الرأيين ملاحظة .

فأصحاب الرأى الأول دفعهم حماسهم للإسلام الى أن يثبتوا فيه — بغير دراسة متعمقة — كل ما يرونه قد راج فى أسواق العالم المتحضر متوهمين أن فى ذلك خدمة جليلة للإسلام ، فكأنه فى أعينهم طفل يتيم ذليل لا يعيش الا اذا جعل تحت رعاية رجل ذى جاه ونفوذ ، أو هم يخافون أن لا تكون لهم عزة من حيث كونهم مسلمين ولا ينالون من الشرف شيئا الا اذا أخرجوا للناس مبادئ وأصولا من دينهم مثل مبادئ النظم الاجتماعية السائدة فى عصرهم .

فاذا راجت الديمقراطية كان الاسلام ديمقراطيا ! واذا راجت

(١٢) د. عبد الحميد متولى . مبادئ نظام الحكم فى الاسلام سنة ١٩٦٦ دار المعارف القاهرة ص ٥٧٧ — ٥٨٥ وهامش (١) ص ٥٨٥ .

الاشتراكية كان الاسلام اشتراكيا !! واذا راجت نظرية سيادة الأمة كانت هذه النظرية من نظريات الاسلام •• !!

اما صاحب الرأى الثانى الذى أجاب بالنفى ، فمع تقديرنا الكامل لرأيه الا أنه لم يقدم لنا أسبابا موضوعية مقنعة بأن الفقه الاسلامى لا يعرف النظرية محل البحث •

والرأى الذى نراه أنه اذا أردنا أن نعرف موقف النظام الاسلامى من نظرية ما — سواء أكانت نظرية السيادة أو غيرها — فإنه يتعين ابتداء معرفة هذه النظرية المعرفة العلمية الصحيحة لأن ذلك يساعد كثيرا فى تحديد موقف النظام الاسلامى منها • وعلى ذلك فيتعين علينا اذا ما أردنا أن نحدد موقف الفقه الاسلامى من نظرية السيادة ، أن نستعرض هذه الفكرة بادئين معها منذ ولادتها حتى استوائها ، مستعرضين ظروف نشأتها وتكوينها ، محللين لها حتى نقف على كنهها ونستشف مكنون أمرها ، وعند ذلك فقط سوف يتكشف لنا ما اذا كان النظام القانونى الاسلامى يعرف هذه النظرية أو يجهلها ، ثم يتلو ذلك عرض للنظرية الاسلامية فى سلطة الدولة ، ونختتم الرسالة بعقد مقارنة بين النظريتين •

وعلى هذا فسوف تنقسم بحوث هذه الرسالة الى ثلاثة أبواب رئيسية على النحو التالى :

الباب الأول : ونخصه لعرض نظرية السيادة كما قدمها الفكر الغربى •

الباب الثانى : ونعرض فيه النظرية الاسلامية فى سلطة الدولة •

الباب الثالث : ونعقد فيه مقارنة بين النظريتين •

وسوف ينقسم كل باب من هذه الأبواب الى فصول ومباحث على النحو الذى سنفصله فى الصفحات التالية •

الباب الأول

نظرية السيادة كما قدمها الفكر الغربي

فى بحثنا لنظرية السيادة سوف نعرض أولا لظروف نشأة هذه النظرية مبينين العوامل التى أدت الى نشأتها ، ثم نبين مضمون هذه السيادة باعتبارها سلطة عليا ، فنحلل تلك السلطة ونبين خصائصها .

ولما كانت هذه السلطة تتحلل فى الواقع الى الحق فى اصدار أوامر الى كل المقيمين على اقليم الدولة ، وهو الحق الذى يقابله واجب الطاعة من هؤلاء ، لذلك فانه يتعين علينا أن نبين أساس هذا الحق .

وعلى ذلك فسوف ينقسم هذا الباب الى الفصول الثلاثة الآتية :

الفصل الأول : ونخصمه لنشأة نظرية السيادة .

الفصل الثانى : ونبين فيه مضمون السيادة .

الفصل الثالث : ونعرض فيه لأساس هذه السيادة .

الفصل الأول

نشأة نظرية السيادة

ان فكرة السيادة هي في الأصل فكرة فرنسية ، وهي فكرة حديثة نسبيا اذ لا ترجع الا الى القرن الخامس عشر تقريبا ، وكلمة السيادة نفسها Souveraineté كلمة فرنسية بحثة ليس لها نظير في اللغات الأخرى ، وهي تكفي للدلالة على الأصل الفرنسي لفكرة السيادة .

وقد ولدت هذه الفكرة أثناء الصراع الذي خاضته الملكية الفرنسية في العصور الوسطى بقصد تحقيق استقلالها الخارجى في مواجهة الامبراطور والبابا ، وبقصد تحقيق تفوقها الداخلى على أمراء الأقطاع (١) .

Georg Jellinek : L'Etat Moderne et son droit, (١)
traduction française par Georges Fard, Paris 1913, t. 2 P. 80.

حيث يضيف أنه لا يمكن فهم فكرة السيادة بغير الوقوف على هذه الصراعات .

وانظر في نفس المعنى :

— Maurice Deslandres. Histoire Constitutionnelle de la France, t. 1. Paris 1932 p. 12 .

— Lafferrière : Manuel de droit Constitutionnel 2 ed. Paris, 1947 P. 360.

— Georges Burdeau : Traite de Science Politique, t. 2, Paris 1949 P. 181.

فالمملوك الفرنسيون — فى صراعهم ضد الامبراطورية الرومانية المقدسة التى كانت تهدف الى بسط نفوذها على كل الدول المسيحية والى اخضاع كل الملوك لها — كانوا يؤكدون دائما أنهم لا يعترفون بأى سلطة عليا ، وأن ملك فرنسا هو الامبراطور فى مملكته .

كذلك فلقد تكون فى فرنسا — وعلى وجه الخصوص بمناسبة النزاع بين الملك فيليب الجميل والبابا بونيفاس الثامن — فكر خاص ينادى باستقلال الملكية الفرنسية بالنسبة للبابا .

وأخيرا . . . فإنه لكى ينتصر الملك على العقبات التى أقامها النظام الاقطاعى فى الداخل ولكى ييسط سلطانه على كل المملكة ، فلقد كان بحاجة لأن يؤكد عاو سلطته على سلطة أمراء الاقطاع .

وهكذا استخلصت فكرة السيادة لتحقيق النتائج المتقدمة ، فلقد ظهرت فى ذلك الوقت كسلاح استخدمته الملكية فى نزاعها مع الامبراطور والبابا وأمراء الاقطاع ، ذلك النزاع الذى كانت هى نفسها احدى نتائجه المباشرة^(٢) .

ولسوف نعرض باختصار العوامل التى أدت الى نشأة تلك الفكرة ، وكيفية تكونها ببطء حتى ظهرت بمعناها الذى عرفت به فى العصر الحديث ، ثم ننتهى من ذلك الى تعريف السيادة لنبين كيف أسهمت ظروف نشأتها فى كثير من الغموض الذى حاط بتعريفها .

وعلى هذا فان هذا الفصل سوف ينقسم الى مباحث ثلاثة :

المبحث الأول : العوامل التى أدت الى نشأة فكرة السيادة .

المبحث الثانى : ظهور فكرة السيادة بمعناها الحديث .

المبحث الثالث : تعريف السيادة .

* * *

(٢) Carré de Malberg : Contribution à la théorie générale de l'Etat , t. 1. Paris 1920 pp. 73 - 74.

وانظر فى نفس المعنى : الدكتور عبد الفتاح ساير داير : نظرية اعمال السيادة : دراسة مقارنة فى القانونين المصرى والفرنسى ، مطبعة جامعة القاهرة سنة ١٩٥٥ ص ١٣ وما بعدها .

المبحث الأول

العوامل التي أدت الى نشأة فكرة السيادة

لقد بان من العرض المتقدم أن الملكية الفرنسية خاضت فى العصور الوسطى صراعا طويلا فى اتجاهين أساسيين :

أولهما : فرض سلطتها فى الداخل وتأكيد تفوقها على سلطة أمراء الاقطاع .

وثانيهما : تحقيق استقلالها الخارجى فى مواجهة الامبراطور والبابا .

وسوف نعرض للصراع الذى خاضته من أجل تحقيق هذين الهدفين ، مكثفين بالنسبة للهدف الثانى — وهو تحقيق الاستقلال الخارجى — بالصراع الذى قام بين الملكية والكنيسة متمثلة فى البابا نظرا للأهمية الخاصة لذلك النزاع من حيث طول مدته ومن حيث النظريات المختلفة التى انبثقت عنه والتى كان يستند اليها كل من الفريقين المتنازعين ومن أهمها نظرية *Plenitude Potestas* التى كان يدعيها البابا وهى النظرية التى اتخذت كمنوذج بنيت على نمطه نظرية السيادة على ما سوف نرى . وعلى ذلك فان هذا المبحث سوف ينقسم بدوره الى فرعين :

الأول : ونخصصه لعرض النزاع بين الملك وأمراء الاقطاع .

والثانى : ونخصصه لعرض النزاع بين الملك والكنيسة أو بمعنى آخر بين السلطة الزمنية والسلطة الدينية .

الفرع الاول

الصراع بين الملك وأمراء الاقطاع

سادت الأنظمة الاقطاعية العصور الوسطى تماما كما سادت دولة المدينة العصور القديمة . فقد حاول الامبراطور الجرمانى — بعد قضائه على الامبراطورية الرومانية — أن يحتفظ بالاطار السياسى للامبراطورية ، وأن يخلف الأباطرة الرومان فى السيطرة على أجزائها المقرامية الأطراف ،

لكنه عجز عن ذلك واضطر الى أن يعين من قبله حكاما على الأقاليم المختلفة ، سرعان ما استقلوا بها ، وأسسوا لأنفسهم سلطات كاملة يتوارثونها وأكدوا مراكزهم حتى لم تعد للامبراطور الا مجرد سلطات اسمية . وكان أهم ما يميز تلك الفترة هو انهيار السلطة السياسية المركزية اذ تفتتت بين أسياد الاقطاع وأصبح السيد الاقطاعي سيدا مطلقا في اقطاعيته يمارس عليها حقوقا مطلقة ، فيجمع في يديه سلطات التشريع والقضاء وفرض الضرائب وسك النقود وتكوين الجيوش .

● تعدد السلطات في المجتمع :

وبانهيار السلطة السياسية المركزية في العصور الوسطى تفتتت السلطة بين أمراء الاقطاع فتعددت بذلك السلطات في المجتمع وعرفت العصور الوسطى بذلك أمرا واقعا ملموسا هو تعدد السلطات وتدرجها *La hierarchie* ولم تعترف بوجود سلطة واحدة مطلقة .

وكانت كلمة سيد أو صاحب سيادة *Souverain* تستخدم كثيرا ، ولكن ليس بمعناها الحديث ، فعندما كان يقال في ذلك الوقت « سيد أو صاحب سيادة » كان يقصد بذلك كل من يحوز سلطة عليا على مجموعة من الأشخاص التابعين له^(٣) .

وقد كان للكلمات *Sieur, Sire, Seigneur* أصل واحد بينما كان لكلمات *Souverain, Suzerain* أصل آخر^(٤) .

فالكلمات *Sieur, Sire* كانت مشتقة من كلمة *senior* وكلمة *Seigneur* مشتقة من كلمة *Seniorem* . وهذه الكلمات الثلاث مشتقة من الأصل اللاتيني *Senex* ، وتتضمن جميعا فكرة السمو المرتبط بكبر السن . أما كلمة *Souverain* فمشتقة من الأصل اللاتيني *Superanum*

(٣) كاريه دي ملبرج : مساهمة في النظرية العامة في الدولة ج ١ ، المرجع السابق ص ٧٤ .

(٤) Bretrand de Jouvenel : De la Souveraineté, Paris, (٤)

1955, p. 217.

وكلمة Suzerain مشتقة من الأصل اللاتيني Sus ، وهاتان الكلمتان
كائناتاً تصفان صاحب المرتبة الأعلى بصفة عامة •
ومع ذلك فقد كانت كل هذه التعبيرات — فى الاستعمال العام —
تستخدم بمعنى واحد •

على أن الأمر الذى كان ملفتاً للنظر فى العصور الوسطى هو تعدد
السلطات وتدرجها داخل المجتمع الواحد • فلقد كان هناك دائماً — بالنسبة
لكل صاحب سلطة — سيد يعلوه فى سلطته • لقد كان لكل سيد أتباع ،
وكان هذا السيد نفسه تابعاً لسيد آخر أعلى منه ••• وهكذا حتى نصل
الى الملك الذى كان واحداً من الأسياد الاقطاعيين وان كان أعلاهم سلطة •
وتأسيساً على ذلك فقد كان كل تابع مديناً بواجب الطاعة نحو سيده ،
ولكن هذا الواجب لم يكن التزاماً غير محدد بحيث يستطيع السيد أن يغير
فيه كما يحلو له ، ذلك لأن الروح السائدة فى العصور الوسطى كانت
تتجه نحو تحديد التزام التابع بطريقة تفصيلية بحيث تترك أقل قدر ممكن
من حرية التصرف للسيد •

وفى ظل هذه الظروف لم يكن السيد الاقطاعى صاحب سيادة بالمعنى
المفهوم حديثاً ، ذلك أنه لم يكن يملك أبداً أن يغير من مضمون التزام
تابعه ، كما لم يكن يملك أن ينتقص من حقه •
وهكذا لم يعرف النظام الاقطاعى تلك الفكرة التى مفادها أنه يوجد
صاحب سيادة وحيد Souverain يضع القواعد العامة ويعد مصدراً لكل
الحقوق الخاصة ، وهى الفكرة التى أدت اليها تطور الفكر الرومانى والتى
لم تظهر الا فى القرن الثانى عشر • أما قبل ذلك فان الملك — وهو واحد
من الأسياد الاقطاعيين — كان ينظر اليه على أنه قاض يعمل على احترام
الحقوق الشخصية ، وليس مشرعاً •

لقد كان تركيز السلطة كلها فى يد سيد واحد عملاً جباراً ، لم ينجح
فيه الأباطرة ، حقيقة كان الامبراطور يعتبر حسب التعبير السائد سيد
الأسياد أو ملك الملوك (Le Seigneur des Seigneurs) ، ورغم أن هذا التعبير
قد يوحي بأهمية سلطة الامبراطور الا أن الواقع كان غير ذلك ، لقد كانت

هذه السلطة تعطيه — من الناحية النظرية — الحق فى إصدار أوامر الى الملوك ، غير أنه من الناحية العملية كان هؤلاء الملوك لا يحترمون كثيرا هذه الأوامر ، حتى وصل الأمر الى أن أعلن كل منهم — ابتداء من ملك فرنسا الى ملك انجلترا — أنه الامبراطور فى مملكته .
هؤلاء الملوك هم الذين قادوا عمليات تركيز السلطة واحتكارها .

● تركيز السلطة فى أيدي الملوك :

كان السادة الاقطاعيون يشاركون الملوك السلطة داخل المملكة ، ثم بدأ الملوك يسعون الى احتكار السلطة لأنفسهم وتركيزها فى أيديهم ، فعملوا على احتواء رعاياهم وجعلهم يحسون بوجود السلطة الملكية فى كل مكان .

والواقع أن فكرة تركيز السلطة وممارستها فى كل مكان حققت أول نجاح لها داخل الكنيسة حيث نجح البابا فى احتكار السلطة وتركيزها فى يده مما دفع الملوك الى التفكير فى إقامة مثل هذه السلطة المطلقة ، ليس فقط تقليدا للباباوات وتشبها بهم ، وإنما أيضا خوفا من سيطرتهم . ولقد أحييت دراسة القانون الرومانى صورة الامبراطور صاحب السلطة المطلقة ومصدر التشريع ، وكان الملوك قبل ذلك لا يشجعون مثل هذه الدراسة حتى لا يستفيد منها الامبراطور . لكن حين ضعف الأباطرة نتيجة للنزاع الذى احتدم بينهم وبين البابوات ، فإن الملوك لم يخشوا من احياء مثل هذه الدراسة لكى يستفيدوا من إقامة السلطة المطلقة لأنفسهم . وهكذا نجد ادوارد الأول فى انجلترا يدخل القانون الرومانى فى بلاده فى نهاية القرن الثالث عشر ، كما نجد فيليب الجميل فى فرنسا يضيف حمايته على الفقيه النورمانى بيار ديبوا^(٥) .

(٥) جيلينك : الدولة الحديثة وقانونها ، المرجع السابق ص ٩٥ حيث يشير الى جهود مدرسة تولوز الفرنسية فى استعانتها بالفكر الرومانى لكى تبرز حق الملك كما لو كان على الحقوق على وجه الأرض . وراجع كذلك فى نفس المعنى :

— برتراند : السيادة ، المرجع السابق ص ٢٢ .

وبذلك أصبحت فكرة السلطة المطلقة هي الهدف الذي يسعى اليه الملوك • وحتى يصلوا الى هذا الهدف كان أمامهم طريق طويل ساعدهم على اجتيازه الطبقة الوسطى الناهضة وكذلك البرلمانات • ورغم ذلك فقد اعترضتهم عقبات اذ كان عليهم أن يحطموا كل السلطات التي تعترض طريقهم وأهمها السلطة البابوية • وقد أدى ذلك كله الى احداث ثورة في الشكل الاجتماعي القائم في ذلك الوقت ، وتمخضت هذه الثورة — فيما تمخضت عنه — عما أصبح يعرف فيما بعد بالسيادة •

● دور الطبقة الوسطى في تركيز السلطة في أيدي الملوك :

ظهرت طبقة جديدة هي طبقة التجارة والصناع على اثر اكتشاف أمريكا ومعرفة طريق رأس الرجاء الصالح وما ترتب على ذلك من نشاط الحركة التجارية وتدفق السلع والمعادن على أسواق أوروبا • فازدهرت فيها التجارة وانتعشت المدن بعد أن منيت بالركود في عهد الاقطاع ، وانتقل اليها رقيق الأرض هربا من ظلم الاقطاعيين وطلبا للنقود التي أغراهم بها التجار والصناع • وكانت مصالح التجار تتنافى مع القيود التي يفرضها النظام الاقطاعي ، فسعوا الى تحرير البلاد من تلك القيود وتخليصها من امتيازات الأمراء والأشراف حتى تنشط التجارة وتنهض في جو من الحرية والاستقلال ، وقد استفاد الملوك من كل ذلك في حربهم ضد أمراء الاقطاع (٦) •

وحينما ظهر الاسلام وحررت دولته الناشئة شعوب الشرق الأدنى من سيطرة الغرب انطوت على نفسها أوروبا اذ فرضت عليها الكنيسة حصارا لمنعها من التعامل مع العالم الاسلامي • لكن سكان الشواطئ الجنوبية لأوروبا تحدوا ذلك الحصار ووثقوا علاقتهم التجارية مع العالم الاسلامي وازدهرت مدن كثيرة ك نابولي وجنوة والبندقية ، وكانت هذه

(٦) د • ثروت بدوي : أصول الفكر السياسي والنظريات والمذاهب السياسية الكبرى — دار النهضة العربية سنة ١٩٦٧ ض ١٣٠ .

المدن وغيرها حلقة الاتصال بين الشرق والغرب • وازدادت المدن الأوروبية رخاءاً بالمهاجرين إليها من عبيد النظام الإقطاعي الحاملين بالحرية والباحثين عن الثروة • وانتظم التجار في نقابات مهنية وتكونت منهم طبقة جديدة وغريبه عن المجتمع الأوروبي ونظامه الإقطاعي الذي يقوم على طبقتين بينهما هوة سحيقة : الطبقة العليا ممثلة في النبلاء ورجال الكنيسة والتي تحسّر الثروة والسلطة ، والطبقة الدنيا من الفلاحين عبيد الأرض الذين يملأون الغالبية من شعوب أوروبا • هذه الطبقة الجديدة هي الطبقة الوسطى التي قامت بتمويل الثورات في أوروبا ضد النظام الإقطاعي والسلطة البابوية •

وكانت مصلحة هذه الطبقة الجديدة تتطلب تركيز جميع السلطات في يد الملك حتى توجد سلطة مركزية قوية تستطيع أن تحطم الامتيازات الثقيلة التي كان يتمتع بها حكام الإقطاع في الداخل وتحمي التجارة في الخارج • وضمننا لتحقيق هذه الغاية فقد وجدت هذه الطبقة أن مصلحتها تتطلب أن تكون سلطة الملك مطلقة بل وتحكيمية^(٧) • ولهذا السبب كان تحالفها السياسي مع الملك •

ولقد قنعت هذه الطبقة — مؤقتاً — بزيادة سلطة الملك ، ولم تكن تتطلع بعد إلى السيطرة على البرلمان الذي كان خاضعاً لتنفيذ النبلاء • ولهذا السبب ، كان رجال هذه الطبقة مستعدين لاختضاع المؤسسات النيابية للملك ، ويعملون على منع النبلاء من الاحتفاظ بعصابات متمردة من الأتباع تلقى الرعب في قلوب قضاة المحاكم ورجال القانون •

● دور البرلمان في تركيز السلطة في يد الملك :

كانت السلطات في المملكة كما ذكرنا متعددة ، وكانت سلطة الملك إحدى هذه السلطات وإن كانت أعلاها قدراً • وعندما بدأت هذه السلطات

(٧) جورج سباين : تطور الفكر السياسي ، الكتاب الثالث ، دار المعارف سنة ١٩٧١ ص ٤٦٧ ، وفي نفس المعنى :

محمد كامل ياقوت : الشخصية الدولية في القانون الدولي ، رسالة دكتوراه مقدمة إلى كلية الحقوق جامعة القاهرة سنة ١٩٧٠ ص ١٣٦ — ١٣٨

تتجمع في يد واحدة هي يد الملك ، أدى هذا التركيز المادي الى نشأة سلطة واحدة عليا (Un Pouvoir Souverain) • وكان مجلس الملك يضم فضلا عن ممثلى طبقة النبلاء ممثلين عن الطبقة الوسطى قادمين من المدن المختلفة • وكان حضور ممثلى هذه الطبقة الأخيرة مفيدا للملك لأنهم كانوا يوافقونه على دفع الضرائب ، كما كانوا يطالبونه بحمايتهم من طبقة النبلاء الأمر الذى ساعده على تقليص نفوذ هذه الطبقة •

وكان الاجتماعات التى تتم فى مجلس الملك خصائص ثلاث ، فهي تعد مجلس قضاء ، ومجلس حكومى ، وجمعية تشريعية متواضعة • وبمرور الوقت بدأ يتميز كل مجلس من هذه المجالس عن غيره ويزداد عدد أعضائه • وأطلق على الجمعية التشريعية فى انجلترا اسم « البرلمان » ، وأطلق عليها فى فرنسا اسم مجلس طبقات الشعب^(٨) •

والواقع أنه سبق ظهور فكرة السيادة كحق أمر Un Droit Commandement تعديل جوهرى فى نصوص القانون المدنى • وتفصيل ذلك أن التابع الذى يقتل سيده الاقطاعى ، كان يعد مرتكبا — فضلا عن جريمة القتل — جريمة الخيانة ، وذلك بسبب علاقة التبعية والولاء التى تربطه بسيده • ولكن حدث تحول جوهرى عقب ذلك اذ أصبح الولاء للملك وحده ، ولم تعد الجريمة توصف بالخيانة الا اذا ارتكبت فى حقه هو فقط ، منذ ذلك الوقت أصبح الملك هو صاحب السيادة الوحيد^(٩) •

ولقد تم ذلك التحول الجوهرى من خلال اجتماعات البرلمانات التى أسلفنا الإشارة اليها ، وكان الملوك الأكثر طموحا للسلطة هم الأكثر استخداما لهذه البرلمانات ونعنى بذلك فيليب الجميل فى فرنسا وهنرى الثامن فى انجلترا •

(٨) موريس دسلاندر : التاريخ الدستورى لفرنسا ج ١ ، المرجع السابق ص ١٤ • — وفى نفس المعنى :

— Alfred Pose : Philosophie du Pouvoir, Presses Universitaires, Paris, 1948 , pp. 150 - 151.

(٩) براترند : السيادة ، المرجع السابق ص ٢٢٤ •

● نجاح الملوك في احتكار السلطة :

وبداية القرن السادس عشر أصبحت الملكية المطلقة هي النمط السائد للحكم في أوروبا الغربية ، وكان في كل مكان حطام هائل من نظم العصور الوسطى فقد انتشرت الملكية المطلقة في كل مكان تقريبا من أوروبا الغربية ، في اسبانيا ، وفي إنجلترا ، وفي فرنسا . غير أن فرنسا هي التي قدمت المثال الواضح على احتكار السلطة الملكية وتركيزها .

ففي الفترة السابقة على حرب المائة عام نصح المستشارون الملك فيليب السادس بأن يقوم بجولة في المدن المختلفة ليجمع الشعب ويطلب منه ما يحتاج اليه من أموال .

وقد مكن نشوب هذه الحرب من فرض الضرائب الدائمة التي يسرت اقامة جيش دائم وساعدت على انشاء ادارة متطورة ومفندة لارادة الملك . ولقد ارتبط تاريخ السيادة — في فرنسا — بتاريخ هذه الارادة ، ذلك لأن الملك أصبح شخصا آخر يختلف عن الملك في الماضي منذ الوقت الذي انتشر فيه موظفوه في كل مكان^(١٠) .

على أن نمو الجهاز التنفيذي للملك ترتب عليه أن الملك أصبح يجد في المجالس التي تمثل القوى الاجتماعية المختلفة عبئا عليه ، ومن ثم فقد توقفت دعوة مجلس الطبقات للانعقاد في فرنسا في القرن السابع عشر ، وكان شارل الأول في إنجلترا يتصرف بعيدا عن البرلمان .

غير أنه في إنجلترا وبعد نصف قرن من الثورات فشل الملك . لكن ذلك ليس معناه أن السيادة قد ضعفت وانما معناه أن نصيب الملك في هذه السيادة قد قل كثيرا عن ذي قبل ، وأصبح البرلمان منذ ذلك الوقت هو الحائز الفعلي للسيادة والمستفيد الأساسي من عملية احتكارها .

أما في فرنسا فقد حدث العكس فبعد فظائع الكاثوليك التي زعمت

(١٠) موريس دسلاندر : التاريخ الدستوري لفرنسا ج ١ ، المرجع السابق ص ١٤ .

من سلطة الملك ، نجد أن الأمر قد استقر له واعترف له نهائيا بالسلطة .
ومما يدعو للدهشة أن ممثلي الشعب في مجلس الطبقات سنة ١٦١٤
كانوا يرغبون في وضع قانون أساسي يقضى بالزام كل موظف بأن يؤدي
يمين الولاء للملك ويتعهد بأن يمتنع عن كل ما من شأنه أن يخل بهذه
الطاعة ، كما طالبوا بإدانة الرأي القائل بوجود حق في مقاومة الملك ،
وكان ممثلو الملك هم الذين عارضوا هذا الاقتراح (١١) .

لذلك — لا شك — دليل التقديم الذي أحرزته فكرة السيادة ودليل
ظاهر على أن هذه الفكرة قد اختلطت في ذلك الوقت بسلطة الملك .
ولقد صاحب النزاع بين الملوك وأمراء الاقطاع ، نزاع آخر ، أدى
في نظوره إلى تدعيم ذات الهدف وهو تركيز السلطة في أيدي الملوك
والمساهمة بذلك في نشأة فكرة السيادة .

كان النزاع في هذه المرة بين الملوك ورجال الكنيسة ، أو بعبارة أعم
بين السلطة الزمنية والسلطة الدينية ، وهو ما طرحه في الفرع التالي .



الفرع الثاني النزاع بين السلطين الدينية والزمنية

أشرنا فيما سبق إلى أن فكرة احتكار السلطة حققت أول انتصار لها
داخل الكنيسة حيث نجح البابا في احتكار السلطة وتركيزها في يده
وأصبح يدعى حقا يصعب التعبير عنه بغير كلمة السيادة .

ولقد هدد البابا بذلك سلطة الأباطرة ثم سلطة الملوك ، وكان على
هؤلاء إذا ما أرادوا النجاح في هذا الصراع واحتكار السلطة وتركيزها في
أيديهم ، أن يحطموا كل السلطات التي تعترض طريقهم بما في ذلك سلطة

(١١) سباين : تطور الفكر السياسي ، الكتاب الثالث ، المرجع السابق
ص ٤٦٨ — ٤٧٠ وفي نفس المعنى :

— برتراند : السيادة ، المرجع السابق ص ٢٢٦ — ٢٢٧ .

البابا نفسه لكي يقيموا على أنقاضها نظرية جديدة تعطيهم هم حقاً في
السيادة على غرار سلطة البابا .

غير أن نجاح الملوك في ذلك لم يكن سهلاً فلقد سبقه وعاصره وتلاه
صراع طويل بين الملوك من ناحية وبابوات الكنيسة المسيحية من
ناحية أخرى .

والواقع أن الفترة التي عاشتها أوروبا منذ ظهور المسيحية حتى
بداية العصر الحديث تعد من أصعب الفترات الفكرية على الإطلاق في
تاريخ أوروبا اذ ثار في هذه الفترة صراع حاد بين الكنيسة والدولة استمر
ما يقرب من خمسة عشر قرناً من الزمان .

ويعتبر ظهور الكنيسة المسيحية — كنظام مميز مستقل عن الدولة وله
الحق في حكم الجنس البشري في نطاق الشئون الروحية — أخطر حدث
في تاريخ أوروبا الغربية سواء من ناحية السياسة أم من ناحية
الفكر السياسي .

غير أن أول ما نلاحظه اذا ما حاولنا تأصيل الفكر السياسي المسيحي
هو وضوح الباعث المسيحي في جانبه النظري وغموض بواعث الكنيسة
واقائمين عليها واستغلالهم فكرة المسيحية نفسها بغية الوصول الى
السلطة السياسية أو تحطيم هذه السلطة واعلاء ارادة الكنيسة عليها .

فمن المعروف أن الباعث الدافع الى قيام المسيحية كان دينياً فقط
وذلك بعكس الاسلام على ما سوف نرى ، فالمسيحية اذ تستهدف الخلاص
فان ذلك يعنى أنها لم تكن على الاطلاق تستهدف فلسفة سياسية (١٢) .
لكن الذي حدث هو أن الكنيسة استعملت أفكار المدارس الفلسفية
السابقة على ظهور المسيحية ابتغاء تحقيق رغبتها في السلطة ، بعد أن
صيغتها بالصيغة الدينية . ودليل ذلك هو أخذ الكنيسة لفكرة القانون
الطبيعي عن الرواقيين من حيث كونها تعنى في مضمونها وجود قانون

(١٢) جورج سباين : تطور الفكر السياسي — الكتاب الثاني — ترجمة
حسن جلال العروسي — دار المعارف سنة ١٩٦٤ — ص ٢٦٣ — ٢٦٤ .
(٣ — الدولة والسيادة)

ثابت أبدي يحكم البشر جميعا وهم متساوون أمامه ؛ وهو الذى يحكم الحكومة الأرضية التى تحوطها عناية الله ويفرض العدالة والحق على البشر . أخذت الكنيسة فكرة القانون الطبيعى على النحو السابق وصبغته بصبغة دينية ، فأصبح فى مفهومه الجديد يعنى أنه ذلك القانون الالهى الذى يسمو على القانون الوضعى ، وهو من الهام الله باعتباره خالق الطبيعة . وابتغت الكنيسة من وراء صبغ فكرة القانون الطبيعى بصبغة دينية على ذلك النحو تمكين سلطان البابا من سلطان الملوك (١٣) .

على أن ذلك كله لا يعكس فى الواقع سوى المظاهر السطحية للنزاع بين السلطتين الدينية والزمنية ، أما أسباب النزاع الحقيقية فهي أعمق من ذلك بكثير وهي ترجع — فى نظرنا — الى مفهوم الفكر المسيحى ذاته . هذا من ناحية ومن ناحية أخرى فان النزاع كما قلنا كان طويلا اذ استمر لفترة كبيرة ومر بمراحل متعددة .

وتأسيسا على ذلك فان هذا الفرع سوف ينقسم الى مطلبين : نعرض فى أولهما لمفهوم الفكر المسيحى باعتباره السبب الأساسى لذلك النزاع ونستعرض فى ثانيهما المراحل المختلفة التى مر بها ذلك النزاع .

المطلب الأول

مفهوم الفكر المسيحى

● الفكر المسيحى فى القرون الأولى للمسيحية :

يتميز الفكر المسيحى فى قرونه الخمسة التالية لظهور المسيح بالفصل المطلق بين الكنيسة والدولة أى بين السلطة الدينية ممثلة فى البابا والسلطة الزمنية ممثلة فى الامبراطور . فالأصل الثابت فى المسيحية كما أكد مؤسسها هو احترام السلطة الشرعية القائمة ، وهذا مبدأ راسخ

(١٣) د . ابراهيم درويش — الدولة — نظريتها وتنظيمها ، دراسة فلسفية تحليلية — دار النهضة العربية سنة ١٩٦٩ ص ٥٨ وما بعدها .

فى صميم المسيحية • فحينما أراد خصوم السيد المسيح عليه السلام أن يستدرجوه الى التورط فى معارضة سلطان روما تقوه بهذه الكلمات « أعط ما لقيصر لقيصر وما لله لله » كما كتب القديس بولس فى خطابه للرومان أعظم ما جاء فى العهد الجديد أثرا ، اذ قال « فلتخضع كل نفس للسلطات العليا ، فما السلطان الا لله ، والسلطات القائمة فى الأرض انما هى من أمره ، فمن يعص السلطات الشرعية انما يعصى الرب ، ومن يعصها حات عليه اللعنة ، فالحكام ما وجدوا لمحاربة العمل الصالح ، بل لمحاربة الشر ، فلا تتوجس من الحكام خشية ، بل اعمل الخير تنال رضاءه ، فالحاكم ليس الا رسول للناس ليعملوا الخير •• ان المظان ظل الله يرعى كل شىء بأمره ، فأعطه ما له ، وادفع له الجزية التى هى حقه ، مالا لصاحب الحق فى المال ، وخشية لمن له الخشية ، وتشريفا لمن له التشريف » (١٤) ولم يختلف البابوات طوال القرون الأربعة الأولى للمسيحية فى هذا الذى دعا اليه القديس بولس •

● نظرية السيفين أو السلطتين :

لقد أصبح الطابع المميز للفكر المسيحى — كما تطور واستقر فى عصر الآباء الأول هو القول بوجود ازدواج فى تنظيم الجماعة الانسانية ومراقبتها بغرض المحافظة على أعظم مجموعتين من القيم الخلقية • فثئون الروح والخلص الأبدى هى من اختصاص الكنيسة ومجال تبشيرها وتعاليمها ، ويقوم بها القسس ، أما الأمور الدنيوية اليومية والمحافظة على السلام والنظام والعدالة ، فهى من اختصاص الحكومة المدنية يقوم

Marcel Prilôt b Histoire des Idees Politiques 3 éd, (١٤)
Paris, Dalioz 1966 p. 140 et 145.

وانظر فى نفس المعنى :

— الفريد بوز : فلسفة السلطة ، المرجع السابق ص ١٣١ — ٢٣٢ •

— د • ثروت بدوى : أصول الفكر السياسى والنظريات والمذاهب السياسية الكبرى المرجع السابق ص ١٠٥ •

بها عمالها ومأموروها • ويجب أن تسود علاقة تعتمد على روح التعاون والتساند بين هاتين المجموعتين من القيم الخلقية •

وكثيرا ما أشير الى هذا التصوير الفكرى لعلاقة هاتين المجموعتين من القيم الخلقية باسم « نظرية السيفين أو السلطتين » وهى نظرية استقرت رسميا فسجلها كتابة البابا جلاسيوس الأول *Gelasius* فى أواخر القرن الخامس^(١٥) •

ويذهب القائلون بهذه النظرية الى أن التمييز بين المسائل الروحية والمسائل الزمنية هو جزء أساسى من العقيدة المسيحية ، وبالتالي هو التزام لا يمكن أن تتحلل منه أى حكومة مسيحية العقيدة • والجمع بين السلطتين الروحية والزمنية فى يد واحدة هو فى نظر هؤلاء تقليد وثنى •

وفكرة السيفين أو السلطتين بالوصف السابق هى فكرة يكتنفها كثير من الغموض • وقد كان هذا الغموض من أهم أسباب النزاع الذى ثار قديما بشأنها بل يمكن القول بأنه لا يوجد مجتمع مسيحى لا تقوم فيه هذه المنازعات من وقت لآخر •

وواقع الأمر أن الكنيسة والدولة لم تكونا مستقلتين على هذا النحو ذلك أن الكنيسة فى بدء ظهورها كانت فى حاجة ماسة الى تأييد الامبراطور ، على حين كانت فى المراحل التى أعقبت المرحلة التى أعقبت المرحلة الأولى من القوة بحيث أوشكت أن تهدد السلطة الدنيوية •

ولقد ظل موضوع الفصل بين السلطتين مثار نزاع بين الكنيسة والدولة طوال القرون الوسطى وعلى نحو ما سنفصله فيما بعد ، وذلك لعدم وضوح الحد الفاصل بينهما من جهة ، ولعدم وجود قواعد تحدد اختصاص كل منهما من جهة أخرى • والذى حدث أن كل واحدة منهما حاولت مد نفوذها على الأخرى ابتغاء السيطرة عليها •

* * *

(١٥) مارسيل بريلو : تاريخ الفكر السياسى ، المرجع السابق ص ١٦٦ •

المطلب الثانى

المراحل التى مر بها النزاع بين السلطتين الدينية والزمنية

لقد مر النزاع بين السلطتين الدينية والزمنية بمراحل ثلاث :

الأولى : مرحلة النزاع بين البابا جريجورى السابع والامبراطور هنرى الرابع .

الثانية : مرحلة النزاع بين فيليب الجميل ملك فرنسا والبابا يونيفاس الثامن .

الثالثة : مرحلة النزاع بين البابا جون الثانى والعشرين ولويس البافارى .

هذا الذى ذكرناه اجمالا يفصله على النحو التالى :

أولا — النزاع بين البابا جريجورى السابع والامبراطور هنرى الرابع (١١) :

بدأ هذا النزاع فى القرن الحادى عشر بتولى جريجورى السابع عرش الباباوية سنة ١٠٧٣ ، وكان النزاع يدور فى المقام الأول حول حق الحكام الدنيويين فى تنصيب الأساقفة وباقى كبار رجال الدين ، فقد أصدر جريجورى قرارا بتحريم هذا الحق سنة ١٠٧٥ ، وفى السنة التالية حاول الامبراطور هنرى الرابع أن يخلع جريجورى الذى رد بحرمان هنرى من رحمة الكنيسة واعفاء تابعيه من يمين الاخلاص له — وفى سنة ١٠٨٠ حاول هنرى أن يقيم رجلا آخر محل جريجورى فرد عليه الأخير بأن أيد رودولف أمير سوابيا فى مطالبته بعرش هنرى (١٢) .

(١٦) راجع تفاصيل هذا النزاع والحجج التى استند اليها البابا جريجورى السابع فى مارسيل بريلو : تاريخ الفكر السياسى المرجع السابق ص ١٧٣ — ١٧٥ ، وراجع كذلك د . سعيد عبد الفتاح عاشور — أوروبا العصور الوسطى ج ١ التاريخ السياسى الطبعة الخامسة سنة ١٩٧٢ ص ٣٥٢ وما بعدها .

(١٧) سباين : تطور الفكر السياسى ، الكتاب الثانى ، المرجع السابق ص ٣٢٩ — وكذلك د . سعيد عبد الفتاح عاشور : أوروبا العصور الوسطى ، المرجع السابق ص ٣٥٤ .

وفى هذه المرحلة من مراحل النزاع التى استمرت حتى نهاية القرن الثانى عشر دافع كل فريق عن وجهة نظره ، وتبادل الطرفان الحجج المؤيدة لكل منهم .

والظاهر أن أول من دافع عن وجهة النظر البابوية مستندا الى النظرية التى تقول بأن السلاطة الزمنية مشتقة من السلاطة الروحية هو نوريوخ Honorious of Augsburg فى كتاب المجد الأعلى Summa Gloria الذى كتبه حوالى سنة ١١٢٣ وقد أخذ حجته الرئيسية فى هذا الموضوع من تفسير للتاريخ اليهودى يذكر أن اليهود لم يكن لهم ملك الى أن توج شاؤول Saul عليهم ملكا ، وأن صمويل الذى كان حبرا بارك شاؤول ، اذا كان الأحرار يحكمون اليهود منذ زمن موسى .

وعلى مثال ذلك يقول هو ثوريوس أن المسيح أقام السلاطة الكهنوتية فى الكنيسة وظل المسيحيون بغير ملك الى أن اهتدى قسطنطين واعتنق النصرانية وبذلك تكون الكنيسة هى التى أدخلت نظام الملكية ليحميها من أعدائها ، ومما ساعد على رواج هذه النظرية التفسير الذى قدم للسابقة التاريخية المعروفة باسم « منحة قسطنطين » التى فسرت على أنها تتضمن تسليم السلاطة السياسية كلها للبابا (١٨) .

ويقول هو ثوريوس ان الأباطرة من بعد قسطنطين تولوا سلطتهم باذن من البابا ، وتمشيا مع هذا المنطق استمسك بوجوب اختيار الأباطرة بمعرفة البابا .

أما أنصار الامبراطور فقد استندوا الى النظرية التى كانت شائعة

(١٨) تمت المنحة المشار اليها فى المقر البابوى فى الربع الثالث من القرن الثامن ، وكان الهدف منها تأييد مطالب البابا فى ايطاليا فى ذلك الوقت ؛ ولكن تفسير هو ثوريوس لها أنها تتضمن كل السلاطة الامبراطورية هو تفسير جديد ، وقد يكون سببه أما سوء فهم للهدف منها أو أنه أراد أن يتوسع عمداً فى معناها عما فهم منها من قبل .

— راجع فى ذلك سبباين : تطور الفكر السياسى — الكتاب الثانى — المرجع السابق ص ٣٣٥ هامش (٢) .

وقتئذ وهى أن لكل من الكنيسة والسلطة الزمنية منطقتي نفوذ مستقلتين ،
وهى النظرية المعروفة بنظرية السيفين أو السلطتين •

ولهذا فقد كان حجر الزاوية فى موقف الموالين للامبراطور هو أن
القوة لله جميعا أنعم بها على الامبراطور كما أنعم بها على البابا تماما ،
ومادامت سلطة الامبراطور مستمدة من الله مباشرة وليس عن طريق
الكنيسة فهو مسئول عنها أمام الله وحده ، وعلى ذلك فهو خاضع لحكم الله
وحده وما كان لأحد أن يخلعه الا اذا أصبح ملحدًا •

ولقد انتهى الدور الأول من النزاع باتفاقية ورمس Concordat
of Worms سنة ١١٢٢ وكانت عبارة عن تسوية تنازل بمقتضاها
الامبراطور عن حقه الرسمى فى الباس الخاتم وتسليم الصولجان وهما
رمز السلطة الروحية الى الأسقف عند توليته ، ولكنه احتفظ لنفسه بالحق
فى أن يمنح براءة الوظيفة وامتيازاتها وأن يكون له صوت فى
اختيار الأساقفة^(١٩) •

وكشف هذا النزاع الذى استمر خلال القرنين الحادى عشر
والثانى عشر عن عدم الاستقرار والغموض اللذين اصطبت بهما العلاقة
بين السلطتين الزمنية والروحية نتيجة للأخذ بنظرية السيفين أو السلطتين ،
فقد تمسك كل من الطرفين المتنازعين بأوجه مختلفة من ذات النظرية
وخرج منها بحجج تساوى فى قوتها حجج الطرف الآخر • فتمسك
البابويون بجلال قدر السلطة الروحية ، وتمسك الموالون للامبراطور
باستقلال كل سلطة عن الأخرى • وظل هذان التوضعان جزءاً جوهرياً من
النزاع فى المناقشات التى ثارت بشأن هذا الموضوع واستمرت الى
القرنين الثالث عشر والرابع عشر •

(١٩) د . سعيد عبد الفتاح عاشور : أوروبا العصور الوسطى ج ١
التاريخ السياسى — المرجع السابق ص ٣٦٧ •

ثانياً — النزاع بين فيليب الجميل والبابا بونيفاس الثامن :

فى هذا النزاع اتخذ الجدل بين الطرفين مظهراً أكثر دقة من حيث تحديد القضية بطريقة أوضح مما حدث فى أى نزاع سابق ، فقد عادت الحجج القديمة الى الظهور واشتد النقاش عليها من جديد .

وأعيد تحليل ذات الفقرات التى سبق اقتباسها من الكتب المقدسة ، كما أعيد دراسة نفس السوابق التاريخية وأهمها هبة قسطنطين .

وقد توحى النظرة السطحية الى هذه المسائل بأن شيئاً لم يتغير ، ولكن الحقيقة هى أن نظرية الامبراطورية البابوية اتخذت شكلاً منظماً ومحدداً نص فيه بوضوح على الحجج التى تؤكد السيادة للبابا على كل نوع من أنواع الحكم الزمنى أما نظرية جلاسيوس — السيفين — فلم تهجر صراحة وإنما أعيد تفسيرها بعد أن جردت من كل ما يهت بصلة الى مرامها القديم .

والواقع أن نظرية الامبراطورية البابوية قد أخفقت عملياً عند تطبيقها ، وأسفر هذا الفشل عن ظهور العاطفة القومية كقوة جديدة فى السياسة الأوروبية ، كما دل على تطور ذى أهمية فى النظريات ، فقد أسفر عن خلق نظرية وجود مملكة لها كيان سياسى لا تستند الى تقاليد الامبراطورية ، وقد ترتب على ذلك أنه بدلاً من أن يكون النزاع بين سلطتين روحية ودنيوية ، صار النزاع نزاعاً بين ملك فرنسا المستقل من جانب والبابا من جانب آخر .

وقد نشب النزاع بين الملك والبابا هذه المرة بسبب محاولة الملك فيليب الحصول على المال عن طريق فرض الضرائب على رجال الدين فى فرنسا ، فعارض البابا بونيفاس هذه المحاولة وأصدر المنشور البابوى الشهير *Laici Ceis Laicos* عام ١٢٩٦ ، وأعلن فيه أن مثل هذه الضريبة باطلة قانوناً ، وحرم على القساوسة أداءها بغير إذن بابوى (٢٠) .

J. Rivirer : Le Probleme de L' Eglise et de L'etat An (٢٠)
Temps de Philippe Le Bel , Louvain 1926 , pp. 272 - 273.

● حجج المدافعين عن البابوية :

استند المدافعون عن البابا أثناء نزاعه مع ملك فرنسا الى أمرين :
أولهما : السابقة التاريخية المستمدة من السلطة التي مارسها البابا
انوسنت الثالث •

وثانيهما : النظرية الخاصة بسلطة البابا والتي صاغها انوسنت الرابع
وغيره من المشرعين •

وإذا رجعنا الى السلطة التي مارسها البابا انوسنت الثالث نجد أن
ذلك البابا أصدر فيما يتعلق بالانتخابات الامبراطورية منشوره الشهير
Venerabilem سنة ١٢٠٢ طالب فيه بحقه في التصديق على صلاحية
المرشح الفائز في هذه الانتخابات وبحقه أيضا في النظر في أى
انتخابات غير سليمة أو قام بشأنها نزاع • وقد سعى هذا البابا في كل
معاملاته مع الحكام الآخرين لأن يكسب لنفسه حق الفصل في مسائل
خاصة ، وحق السيطرة على طبقات خاصة من الناس ، فقد طلب بأن
يكون له حق الفصل في المعاهدات بين الحكام كما سعى في أن يكون له حق
الاشراف العام على القضاء وتحويل القضايا التي جانبها العدل أمام
المحاكم المدنية الى المحاكم البابوية الخاصة ، وباختصار فلقد كان يهدف
البابا الى أن تكون له وصاية عامة في زمن الحرب والسلام (٢١) •

أما بالنسبة للنظرية الخاصة بسلطة البابا ، فقد استخلصها وصاغها
البابا انوسنت الرابع ، وعماد هذه النظرية هو مطالبتها للبابوية بسلطة
لا نظير لها على الكنيسة نفسها ، وفي علاقة الكنيسة بالسلطات المدنية ،
على أن تعلو هذه السلطة على أى سلطة يمارسها الآخرون ويختلف عنها •
وبناء على هذه النظرية يكون للبابا ما يسمى Plenitude Potestas
وهو ما طلاح يصعب التعبير عنه بغير كلمة السيادة •

(٢١) ريغير : مشكلة الكنيسة والدولة في عهد فيليب الجميل — المرجع
السابق ص ٢٧٤ ، وانظر في نفس المعنى سباين : تطور الفكر السياسى ،
الكتاب الثانى — المرجع السابق ص ٣٨٠ •

وقد تصدى انوسنت الرابع لشرح هذه النظرية ، فأخرج السلطة البابوية من حيز التبعية للتنظيمات الاقطاعية بأن قرر أن حق البابا في التدخل أو في خلع ملك مستهتر لا يعتمد على أن هذا الملك تابع من أتباع البابا ، وإنما يستند الى ما للبابا من سيادة Plénitude Potestas باعتباره خليفة المسيح ، وهذه السلطة في نظره منحة خاصة وهي جزء من العقيدة المسيحية .

فهذه السلطة الفريدة التي يملكها البابا وحده ان هي الا « حق الهى » وهي تسبغ عليه مركزا عاليا ، وتعطيه سلطة مراجعة أعمال كل أنواع الحكومات والاشراف عليها دينية كانت أم زمنية . ولهذا السبب تتركز السلطتان الزمنية والروحية فى الكنيسة ويمارسها البابا .

وهذا الرأى يعتبر فى جوهره بمثابة المطالبة بسيادة عامة للبابا ويعنى أن السيفين — أى السلطتين — تابعان للكنيسة .

وأثناء النزاع مع فرنسا شرح يونيفاس مركز البابا فى منشوره المسمى : Unam Sanctam سنة ١٣٠٢ فذهب الى أقصى حد فى التعبير عن سلطة البابا . فلقد قرر المنشور أن هناك مبدأين أساسيين يقوم عليهما مركز البابا :

أولهما : أن البابا هو الرئيس الأعلى للكنيسة وأن الخضوع له شرط لازم للخلاص من العذاب .

ثانيهما : أن السيفين (السلطتين) تابعان للكنيسة ولا يزال التفريق بين وظائفهما قائما ، فالسيف الزمنى لا يستخدمه القساوسة فعلا ولكن يستخدمه الملوك « بأمر من القساوسة وتحت اشرافهم » فالسلطة الروحية هي العليا ، ويحتكم القانون الطبيعى العام خضوع الأدنى للأعلى .

وعلى ذلك تكون السلطة الروحية هي التى تقيم السلطة الدنيوية

وتشرف عليها ، فى حين لا يحكمها هى غير الله ، ثم أن منشأ سلطة الكنيسة هو أن البابا خليفة بطرس خليفة السيد المسيح (٢٢) .
وخلاصة القول أن منشور البابا بونيفاس كان عبارة عن عرض عام قوى لما قرره وفعله البابا انوسنت الرابع من قبل .
كذلك دافع ايجديوس كولونا فى كتابه الذى ألفه سنة ١٣٠٢ عن قضية البابا وقدم فى هذا الكتاب De Scclesiastica Poestate أعظم عرض لقضية البابا .

وفى معرض دفاعه عن مبدأ سياسة البابا يقول كولونا : ان السلطة الروحية التى يتولاها البابا هى سلطة فريدة تعلو على ما عداها ، وهى أصيلة فى المنصب نفسه ، ولهذا فانها لا تتوقف على الصفات الذاتية لارجل الذى يتولاها ، ثم ينتهى الى أن للسلطة الروحية الحق فى أن تقيم السلطات الزمنية وتشرف عليها . وكانت نظرية كولونا تعتمد اعتمادا كلياً على العلو الذاتى للسلطة الروحية ، وعلى الحجة التى تقول بأن الأعلى يحكم الأدنى فى كل زمان ومكان طبقاً لقانون طبيعى :
وأوضح كولونا معنى السيادة أو Plenitude Potestas التى تعزى الى البابا توضيحاً أكثر دقة . ففسر السيادة بأنها سلطة مستقلة أو سلطة ذات قوة دافعة ذاتية ، ويتولاها « الرجل الذى يستطيع أن يعمل بدون معونة سبب من الأسباب ما يستطيع عمله بمعونة هذا السبب » ولا يعرف كولونا سوى سلطتين يتوافر فيهما هذا الشرط هما سلطة الله وسلطة البابا (٢٣) .

(٢٢) ريفير : مشكلة الكنيسة والدولة فى عهد فيليب الجميل ، المرجع السابق ص ٢٧٥ ، وانظر فى نفس المعنى كذلك :

— مارسيل بريلو : تاريخ الفكر السياسى ، المرجع السابق—
ص ١٩١ — ١٩٢ .

— سباين : تطور الفكر السياسى ، الكتاب الثانى ، المرجع السابق
ص ٣٨٢ .

(٢٣) سباين : تطور الفكر السياسى ، الكتاب الثانى ، المرجع السابق
ص ٣٨٦ — ٣٨٨ .

وحيثما ألف كولونا كتابه لم يكن لأى حاكم زمنى مثل تلك السلطة لأنه لا يمكن اعتباره من خلفاء القديس بطرس ، ولكن عندما حان الوقت لحماية استقلال الملوك من تدخل رجال الدين ، كان من الضرورى للسلطة الزمنية أن تفرز فكرة مماثلة لفكرة *Plenitude Potestas* المعترف بها للبابا .

● حجج المدافعين عن الملكية الفرغسية :

كان أهم الكتب التى ألفت دفاعا عن الملك كتاب : (*De Potestate Regia et Papli*) الذى ألفه جون الباريسى *John of Paris* سنة ١٣٠٢ .
لقد دافع مؤلف الكتاب دفاعا قويا مدعما بالأسانيد القانونية والتاريخية عن استقلال الملكية الفرنسية . كما فرق تفريقا واضحا بين حق التملك سواء مارسه الكنيسة أم مارسه الأفراد وبين حق الاشراف السياسى على الممتلكات من جانب الملك أو ادارة البابا لهذه الممتلكات لصالح الكنيسة . وقد أعاد المؤلف — وهو فرنسى وقسيس معاً — عرض حجج استقلال السلطتين الروحية والزمنية ، وألحق بها تحليلا دقيقا لطبيعة السلطة الروحية وأهدافها . وانتهى من ذلك الى تأييد الرأى القائل بأن السلطة الروحية ليست سلطة قانونية على الاطلاق لأنها لا تحتاج الى قوة قهرية تنفيذية ، واذا احتاجت مثل هذه السلطة فان عليها أن تنشدها من جانب السلطة الزمنية ، ويختتم المؤلف رأيه بانكار أن البابا يملك سلطة ليس لها مثيل *Plenitude potestas* وان لم يذكر ذلك صراحة (٢٤) .

(٢٤) ريفير : مشكلة الكنيسة والدولة فى عهد غيليب الجميل ، المرجع السابق ص ٢٧٧ ، وفى نفس المعنى كذلك :

— سباين : تطور الفكر السياسى ، الكتاب الثانى ، المرجع السابق ص ٣٩٧ .

— مارسل بريلو : تاريخ الفكر السياسى ، المرجع السابق ص ١٩٣ — ١٩٤ .

تلك كانت حجج كل فريق من المتنازعين ونستطيع القول بأن هذا النزاع الذي ثار بين البابا والملك فيليب كان له أهمية كبرى في نشأة نظرية السيادة • فلقد تفرع عنه ادعاء واضح بوجود سيادة مطلقة فريدة في بابها يتولاها البابا ويمارسها داخل الكنيسة بطريق مباشر ، ويمارسها في علاقته مع الحكام الزمنيين بطريق غير مباشر ، كما أسست هذه السيادة على أساس الحق الالهي •

ولقد كان ظهور هذا الادعاء على شكل فرع من فروع الفقه اللاهوتي إشارة لبداية هجوم مركز ومنسق عليه ، وفي أثناء النزاع الفرنسي بدأ هذا الهجوم يتطور ويتخذ طريقين رئيسيين •

فمن جهة كانت تقوم المعارضة ضد السيادة البابوية على القول بأن تلك السيادة ان هي الا ادعاء كنسي غريب عن السلطة الدينية التي يجب قصر ممارستها على المسائل الأخلاقية والدينية ، وقد حمل لواء هذه المعارضة مارسيليو بادوا — ومن جهة أخرى كان يتعين على المدافعين عن سلطة الملك الرد بنظرية مماثلة لنظرية السيادة البابوية تجعل السيادة للملك وليس للبابا •

وهكذا بدأ رجال القانون في فرنسا في صياغة هذه النظرية •

ثالثاً — النزاع بين البابا جون الثاني والعشرين ولويس البافاري :

كان السبب المباشر لقيام النزاع هو محاولة البابا جون الثاني والعشرين التدخل في النزاع الذي كان محتدماً حول الانتخاب الامبراطوري والذي بدأ في سنة ١٣٢٣ • وانتهى الأمر باستنكار سعى البابا لتنصيب نفسه سلطة تحكيم في الشئون السياسية الدولية • وفي سنة ١٣٣٨ اتحد المناخبون الامبراطوريون معاً لأول مرة في شكل جمعية وأصدروا تصريحاً عرف بتصريح رنس Declaration of Rense أكدوا فيه انتفاء الحاجة الى تصديق البابا على صحة الانتخابات ،

وصدر في سنة ١٣٥٦ تسريعاً لتنظيم إجراءات الانتخابات
الامبراطورية^(٢٥) أغفل الإشارة الى وجوب تصديق البابا ، فلم يجد
انوسنت الرابع بدأ من التسليم بالأمر الواقع^(٢٦) .

ولقد تميز النزاع بين البابا جون الثاني والعشرين ولويس البافاري
بتغيير وضع الجدل السياسي تغييراً حاسماً . اذ فصل نهائياً في مشكله
استقلال السلطة الزمنية عن السلطة الروحية .

وقد تولى مارسيليو بادوا الدفاع عن موقف الامبراطور ، فألف
كتاباً أسماه « المدافع عن السلام » استهدف به التوصل الى تحديد دقيق
لما تدعيه السلطة الروحية من حق في السيطرة — بطريقة مباشرة
أو غير مباشرة — على أعمال الحكومات الزمنية ، وفي سبيل هذا الغرض
ذهب مارسيليو في تبريره وضع الكنيسة تحت سيطرة الدولة الى أبعد
ما وصل اليه أي كاتب آخر من الكتاب في القرون الوسطى^(٢٧) . وكان
رائد مارسيليو في البحث ذلك المبدأ الأرسطوطالي عن المجتمع ذي
الكفاية الذاتية القادر على سد حاجاته المادية والأخلاقية معاً ، غير أن
الاستنتاج الذي انتهى اليه — عندما فصل بين العقل وبين الوحي الالهي —
يختلف اختلافاً أساسياً عما انتهى اليه غيره ممن اعتنقوا مذهب أرسطو ،

(٢٥) عرف هذا التشريع باسم « القرار الذهبي The Golden Bull »

(٢٦) د . ابراهيم درويش : الدولة ، نظريتها وتنظيمها ، المرجع
السابق ص ٧٥ .

Georges De Lagarde : La Naissance de L'Esprit (٢٧)
Laique au Declin du Moyen Age T. II, Marcile de Padoue ou le
Presmier Théoricien De L'Etat Laique, Ed. Beatrice, 1934 p - 101.

واتظر في نفس المعنى :

— مارسيل بريلو : تاريخ الفكر السياسي ، المرجع السابق
ص ١٨٩ — ١٩٠ .

— جيلينك : الدولة الحديثة وقانونها ، المرجع السابق ص ٨٢ .
— د . ابراهيم درويش : الدولة ، نظريتها وتنظيمها ، المرجع
السابق ص ٧٥ .

ويرجع السبب فى ذلك إلى تأثيره بكتابات الفيلسوف المسلم ابن رشد (٢٨) .

والقانون عند مارسيليو قسمان : قانون سماوى وهو شريعة صادرة من الله مباشرة ، وقانون وضعى وهو من عمل المواطنين جميعاً أو أغلبيتهم . ويخلص من ذلك إلى أن الشعب أو أغليته هو مصدر السلطة التشريعية ، أما الجزء التنفيذى والقضائى من الحكومة فهو فى رأى مارسيليو يعين أو ينتخب بواسطة المشرع الذى هو الأمة (٢٩) .

وبالنسبة للكنيسة ورجال الدين فى مارسيليو أنه لما كان كل موظف فى المجتمع يمارس — سلطته بتفويض مباشر أو غير مباشر من الشعب ، فان نتيجة ذلك فيما يتعلق برجال الدين هى خلو أيديهم من أية سلطة جبرية أو تنفيذية ، وإذا كان قد أجاز لهم ممارسة مثل هذه السلطة فانهم انما يعملون بتفويض من السلطة المدنية ، وترتيباً على ذلك فانه يجب على رجال الدين — وهم مجرد طائفة اعتزلت بنفسها للقيام بالواجبات الدينية — أن يخضعوا للنظام كأية طائفة أخرى ، وأن يخضعوا كما يخضع المواطنون العاديون للمحاكم المدنية إذا ما انتهكوا حرمة القانون الوضعى .

والحق أنه لا يوجد بين كتاب القرون الوسطى من ذهب إلى أبعد مما ذهب إليه مارسيليو فى فصله بين الأمور الدينية والأمور الدنيوية ، يضاف إلى ذلك أنه فى لحظة من التحليل التاريخى أنكر وجود أى دليل يوثق به على أن بطرس كان فى روما فى أى يوم من الأيام أو أنه كان أسقفاً ، ورد المركز السياسى الذى تتمتع به كنيسة روما إلى وجودها فى عاصمة الامبراطورية (٣٠) .

(٢٨) سباين : تطور الفكر السياسى ، الكتاب الثانى ، المرجع السابق ص ٤٠٦ .

(٢٩) مارسيل بريلو : تاريخ الفكر ، المرجع السابق ص ١٩٠ .

(٣٠) سباين : تطور الفكر السياسى ، الكتاب الثانى ، المرجع السابق ص ٤١٥ — ٤١٦ .

وبعد مارسيليو بقرنين من الزمان أتى ميكافيللى (١٤٦٩ - ١٥٢٧) فألقى تبعة تقسيم إيطاليا وتجزئتها على الكنيسة ، كما ألقى على البابا مسؤولية تعريض إيطاليا للغزو الأجنبى بسبب معاهداته مع الدول الأجنبية التى تدخلت فيما بعد فى شئون إيطاليا بقصد تدعيم مركزه البابوى . من أجل ذلك شن ميكافيللى هجوما قاسيا على الكنيسة ابتغاء هدم فكرة ازدواج السلطتين وبقصد توحيد السلطة فى شخص الدولة^(٣١) ، كل ذلك عن طريق القضاء على أى ادعاء بالسلطة للكنيسة مهما كانت طبيعتها ومهما كانت درجتها . ومن أجل ذلك فقد ترعم الدعوة

(٣١) وفى هذا الصدد يقول ميكافيللى « نحن الايطاليون مدينون اذن لكنيسة روما ولقساوستها بأننا أصبحنا غير متدينين وأشراراً ، ولكننا ندين لها بدين أكبر ، وسوف يكون سبب خرابنا ألا وهو أن الكنيسة أبقت ولا تزال تبقى على انقسام بلدنا . من المؤكد أنه لا يمكن لبلد أن يصبح موحداً وسعيداً إلا اذا أطاع تماماً حكومة واحدة سواء أكانت جمهورية أم ملكية ، كما هو الحال فى فرنسا وفى اسبانيا ، والكنيسة هى السبب فى أن إيطاليا ليست فى الحالة نفسها ولا تحكمها جمهورية واحدة أو ملك واحد إذن فالكنيسة التى لا تملك القوة الكافية للسيطرة على إيطاليا ، ولا تسمح لأية قوة أخرى بأن تفعل هذا ، كانت السبب فى أن إيطاليا لم تتمكن من الاتحاد فى ظل رئيس واحد ولكن ظلت دائماً يحكمها عدد من الأمراء والسادة مما سبب لها الكثير من الشقاكات والكثير من الضعف بحيث أصبحت فريسة لا للبرابرة الأقوياء فحسب ولكن لكل من اختار أن يهاجمها .

راجع فى ذلك :

— مارسيل بريلو : تاريخ الفكر السياسى ، المرجع السابق ص ٢٠٠ - ٢١١ .

— سباين : تطور الفكر السياسى ، الكتاب الثالث ، المرجع السابق ص ٤٧٢ .

— د . طعيمة الجرف : نظرية الدولة والمبادئ العامة للأنظمة السياسية ونظم الحكم ، مذكرات لطلبة دبلوم القانون العام بكلية الحقوق جامعة القاهرة فى العام الجامعى ١٩٦٣/١٩٦٤ ص ٢٣٥ - ٢٣٦ .

— د . ثروت بدوى : أصول الفكر السياسى والنظريات والمذاهب السياسية الكبرى ، دار النهضة العربية سنة ١٩٦٧ ص ١٣٣ - ١٣٥ .

— د . إبراهيم درويش : الدولة ، نظريتها وتنظيمها ، المرجع السابق ص ٨٥ - ٩٠ .

الى الحكم المطلق وتركيز القوة السياسية لتحقيق قوة الدولة • ويذهب ميكافيللى فى تأييده للسلطة المطلقة الى حد أن أباح للحاكم اتخاذ أية وسيلة فى سبيل تدعيم حكمه المطلق •

● القضاء نهائياً على فكرة ازدواج السلطتين :

ومنذ أواخر القرن الخامس عشر ، برز على سطح المجتمع الأوروبى — من الناحية الدينية ثلاثة تيارات فكرية ، تمثل الأول فى الدعوة الى الحرية الدينية ، وهى الدعوة التى حمل لواءها مارتن لوثر وكالفن من زعماء المذهب البروتستانتى • وتمثل القيار الثانى فى حركة استقلال الكنائس القومية فى انجلترا وفرنسا وأسبانيا عن كنيسة روما المركزية ، وتمثل التيار الثالث فى الدعوة الى فصل الدين عن الدولة وتأسيس الدولة القومية العلمانية (٣٢) •

وتحت تأثير هذه التيارات الثلاثة ، تحرر الأوروبيون ، وأعادوا تكوين مجتمعهم بعيداً عن سلطة الكنيسة ونفوذ رجال الدين ، وتم بذلك انفصال الدولة سياسياً ودينياً واكتملت وحدتها من الناحيتين الدينية والسياسية وقضى نهائياً على فكرة — ازدواج السلطتين • وتلخيصاً لما تقدم فى هذا البحث يمكننا القول بأن النزاع بين الملك ورجال الاقطاع من ناحية ، وبينه وبين الكنيسة من ناحية أخرى ، كان العامل الحاسم الذى أدى الى تركيز السلطة فى أيدي الملوك واحتكارها بمعرفتهم •

غير أن هذا الوضع الفعلى كان بحاجة الى فكرة نظرية أو فلسفية تكون أساساً وسنداً يدعمه ويستند اليه • وهكذا بدأت فكرة السيادة فى الظهور أولاً على أيدي رجال القانون الكنسى تحت اسم Plenitude Potestas وذلك لتدعيم مطامع البابا فى السيطرة على السلطتين الزمنية والدينية • ومن فقهاء القانون الكنسى انتقلت الفكرة

(٣٢) د . طعيمة الجرف : نظرية الدولة واللبادى العامة للأنظمة السياسية ونظم الحكم مكتبة القاهرة الحديثة سنة ١٩٧٣ ، ص ٢٤٥ — ٢٤٦ •
(٤ — الدولة والسيادة)

الى رجال القانون الفرنسيين فى القرنين الخامس عشر والسادس عشر
ليصوغوا منها نظرية السيادة •

أما كيف تم تكوين هذه النظرية على أيدي الفقهاء الفرنسيين فهذا
ما سوف يبينه المبحث التالى •

* * *

المبحث الثانى

ظهور نظرية السيادة بمعناها الحديث

أقد بدأت فكرة السيادة نبذة صغيرة فى فكر لوازو Charles L'oyseau
متأثراً فى ذلك بفكر : Plenitude Potestas التى كان يدعيها البابا أثناء
نزاعه مع الأباطرة والملوك •

على أن السيادة فى بداية ظهورها كان ينظر اليها على أنها خاصية
من خصائص الملك أو صفة من صفاته الشخصية •

وفى فترة لاحقة تم الفصل بين الملك والسيادة •

هذا المتطور الذى مرت به فكرة السيادة منذ ظهورها فى فكر لوازو
حتى تم الانفصال بينها وبين الملك هو ما سوف نفصله فى الفروع
الثلاثة الآتية :

الفرع الأول : ونخصمه للحديث عن البذور الأولى لفكرة السيادة •

الفرع الثانى : ونخصمه لفكرة السيادة كخاصية من خصائص الملك •

الفرع الثالث : ونخصمه للفصل بين الملك والسيادة •

* * *

الفرع الأول

البذور الأولى لفكرة السيادة

سبق أن ذكرنا أنه في العصور الوسطى كانت الكلمات :
Sieur, Sire, Seigneur, Suzerain, Souverain تستخدم كلها بمعنى واحد
اذ كانت تعنى السيد أو صاحب السيادة بمفهوم ذلك العصر (٣٣) .

ومع ذلك فقد ظهر في تاريخ لاحق فقيه فرنسي كبير كان بعيداً عن
أن يخلط هذه الأنواع المختلفة من السيادة كما كان يحدث في العصور
الوسطى . هذا الفقيه هو شارل لوازو Charles L'oyseau الذى كان
معاصراً للملك هنرى الرابع (١٣٩٩ — ١٤١٣) والذى كان يميز بدقة
بين تلك الكلمات .

فرغم أن المعنى اللفظى لهذه الكلمات يكاد يكون واحداً إلا أنه كان
يرى أن كل كلمة من تلك الكلمات تعبر عن وصف معين لا تعبر عنه غيرها
من الكلمات ، وأن هذا الوصف هو المظهر القانونى لسلطة معينة تختلف
بالنسبة لكل كلمة من تلك الكلمات .

فالسيادة الخاصة La Seigneurie Privée هي سلطة عينية ظاهرة
لا تباشر الا على الأشياء ولا يمكن مباشرتها على الأشخاص .

ويتلخص هذا النوع من السيادة في الحق الذى يملكه الفرد على
الأشياء المملوكة له وهذا الحق يفضل لوازو أن يطلق عليه Sieurerie
بدلاً من Seigneurie وذلك بقصد تمييزه عن السيادة العامة
« Seigneurie Publique » التى ليست سوى حق معنوى أو سلطة يملكها
الفرد على الأشخاص الأحرار والأشياء المملوكة للغير (٣٤) .

ويضيف هذا الفقيه أنه يوجد نوعان من السيادة العامة
Seigneurie Publique

(٣٣) راجع ما سبق ص ٢٥ .

(٣٤) برتراند : السيادة ، المرجع السابق ص ٢٢٨ .

الأولى : هي ما يطلق عليه Suzeraineté وهي تلك التي يباشرها السادة الاقطاعيون Les Seigneurs ويبدى لوازو نفوره من هذا النوع من السيادة •

والثانية : وهي ما يطلق عليه Souveraineté وهذه هي السيادة الخاصة بالدولة التي لا يمكن فصلها عنها • والدولة التي تحرم هذا النوع من السيادة تتوقف في نظره عن أن تكون دولة ، كما أن الوحدة الإقليمية التي تكتسبها تصير بها دولة^(٣٥) •

ويتبين من ذلك أن هناك تغييراً جوهرياً بالنسبة لما كان عليه الحال في العصور الوسطى فلقد رأينا أن أهم ما يميز النظام الاقطاعي في تلك العصور هو تعدد السلطات التي يعلو بعضها بعضاً بحيث أن كل من كان يملك بعض السلطات على من هو أدنى منه كان يعتبر سيداً له بالمعنى الخاص الذي كان سائداً في ذلك الوقت • هذه السلطات لم يبق منها في نظر هذا الفقيه سوى اثنتان على طرفي نقيض :

الأولى : هي السلطة التي يمارسها الفرد الحر على ما يملكه من أشياء :

Sieurerie Privée أو : Potestas in re

والثانية : وهي السيادة الخاصة بالدولة La Souveraineté والتي يمارسها الملك على كل المملكة • وقد عرف لوازو هذه السيادة بأنها السلطة العليا La Comble de Puissance • هذه السلطة العليا في نظر لوازو هي سلطة مطلقة وكنية ، وهي ما كان يطلق عليه فقهاء القانون الكنسي « Plénitude de Puissance » وهنا نلاحظ أيضاً تطوراً خطيراً بالنسبة لما كان عليه الحال في العصور الوسطى • ففي العصور الوسطى كان للسيادة معنى نسبي ، فلم يكن تعبير السيادة يعني الاستقلال التام ، وإنما كان يعني استقلالاً نسبياً يدل على درجة معينة من السلطة ، ذلك أن الملك كان سيداً بين أسياد

(٣٥) كاريه دي مابرج : مساهمة في النظرية العامة للدولة العامة ج ١ ، المرجع السابق ص ٧٢ •

كثيرين وان كان أعلاهم منزلة • أما منذ لوازو فقد تغير الأمر فأصبح للسيادة معنى مطلق • لقد أصبحت السيادة هي السلطة العليا التي لا يسمو عليها شيء ولا تخضع لأحد ولكنها تسمو على الجميع^(٣٦) • ولقد رتب لوازو على ذلك عدة نتائج أهمها :

— ان هذه السلطة لا يمكن أن ترد عليها أية قيود أو حدود •
— انه لا يتصور وجود سلطة أعلى منها لأن من توجد سلطة أعلى منه لا يمكن اعتباره سيدا •

— ثم هي أخيراً لا يرد عليها أى استثناء من حيث الأشخاص والأشياء بمعنى أنه لا يمكن أن يستثنى من الخضوع لها أى أشخاص أو أشياء فى الدولة لأن من يستثنى منها لن يكون خاضعاً للدولة •
هذه السيادة كما عبر عنها لوازو لما قتل بعد نبذة صغيرة بحاجة الى دفعة أو دفعات حتى تستوى على عودها نظرية من النظريات •

● دور الملكيات المطلقة فى تكوين نظرية السيادة :

عندما نتناول بالتحليل فكرة السلطة التي لا تعلوها سلطة أخرى فاننا فصل بالضرورة الى فكرة السطة بغير حدود • هذا المعنى نجده واضحاً عند أحد الكتاب الانجليز المعاصرين « لوازو » ويدعى Albericus Gentils الذى يقرر أن صاحب السيادة هو من لا تعلو سلطته أخرى ، فاذا ما وجد أقل شك فى استقلاله فانه لا يكون صاحب سيادة ، فالسيادة لا يعلوها شخص ولا قانون ولا تحددها أية قيود أو حدود^(٣٧) •

ونستطيع القول بأن الاطناب فى تأكيد استقلال هذه السلطة صاحبة السيادة ذلك الاستقلال المطلق ليس الا نتيجة للنزاع الدينى فى ذلك

(٣٦) كاريه دى ملبرج : مساهمة فى النظرية العامة للدولة العامة ج ١ ، المرجع السابق ، ص ٧٥ وراجعة كذلك :

— لافارير : القانون الدستورى ، المرجع السابق ص ٣٥٨ — ٣٥٩ •

— برتراند : السيادة ، المرجع السابق ص ٢٢٩ — ٢٣٠ •

(٣٧) برتراند : السيادة ، المرجع السابق ص ٢٣١ •

الوقت وانحياز أنصار السلطة المطلقة الى جانب الملوك فى صراعهم ضد الكنيسة ، فالكاتب الذى أشرنا اليه مثلاً بروستانتى لاجىء فى انجلترا ومن ثم فان موقفه فى تأكيد هذه السلطة المطلقة انما قصد به تأييد الاستقلال التام للملك الانجليزى ضد التدخل البابوى •

كذلك فان اقتراح ممثلى الشعب فى مجلس الطبقات فى فرنسا سنة ١٦١٤ والذى أسلفنا الاشارة اليه لم يكن سوى رد فعل ضد تدخل الجيزويت الذين كانوا يستهدفون اخضاع الملك (٣٨) •

والواقع أن المؤرخين لم يسلطوا ضوءاً كافياً على أهمية حرب الفروند La Fronde وهى الحرب الأهلية التى قامت فى فرنسا فى عهد لويس الرابع عشر (١٦٤٨ — ١٦٥٣) ويكتفى المؤرخون بالاشارة الى أن هذه الحرب كانت من أسباب الأزمات والاضطرابات التى تعرضت لها الملكية فى انجلترا وأسبانيا فى ذات الوقت تقريباً ، ومع ذلك فقد كان سبب هذه الاضطرابات واحداً فى كل هذه البلاد وهو الضرائب التى تفرضها الحكومات • وفى سنة ١٦٣٩ ثار اقليم النورماندى ضد الضرائب الباهظة التى فرضها ريشيليو ، وفى سنة ١٦٤٠ ثار اقليم Catalogne فى أسبانيا ضد الضرائب التى فرضها أوليفاريوس • وفى سنة ١٦٤٧ ثار اقليم Naples ضده أيضاً ، كذلك فقد كانت الضرائب الباهظة التى فرضها الملك شارل الأول فى انجلترا من أسباب الثورة الانجليزية •

ولم تكن زيادة الأعباء المالية وحدها هى التى حركت هذه الثورات ، ولكن كان الى جوارها ذلك الادعاء الجديد من جانب الملك بأن من حقه أن يفرض ما يشاء من ضرائب بارادته المنفردة ، والجديد هنا أنه بينما كان الأمر قبل ذلك يجرى على أن كل مساهمة مالية ينبغى ألا تقرر الا بمقتضى معاهدة أو اتفاق بين الجماعات التى تدفعها والملك الذى

(٣٨) راجع ما سبق ص ٣٣ حيث اقترح ممثلو الشعب وضع قانون أساسى ينص فيه على الزام كل موظف بأداء يمين الطاعة للملك ، وأن يتعهد بأن يمتنع عن كل ما من شأنه الاخلال بهذه الطاعة .

يحصلها ، فان الملوك أصبحوا يؤكدون حقهم فى فرض الضرائب بارادتهم المنفردة ، وكان ذلك انتصاراً نهائياً لهم •

والواقع أن هذا الحق فى فرض الضرائب ليس الا مظهراً لحق السيادة الذى كان فى طريقه الى أن يفرض نفسه ، فبدلاً من أن يكون الحق فى السلطة العليا حقاً من بين حقوق أخرى ، أصبح الحق فى السيادة هو الحق الأسمى ، هو مصدر كل الحقوق الأخرى التى يستطيع أن ينظمها وفق مشيئته ، كما يستطيع أن يمحوها اذا شاء •

الملكية اذن وقد أصبحت مطلقة ، لم تعد تقبل أن تتفاوض مع الأقاليم المختلفة لكى تكسبها الى جانب ما يقدر الملك أنه ضرورى ، ولكنها أصبحت تعتقد أن من حقها أن تفرض عليها ذلك الضرورى • ولهذا السبب لم يقبل ريشيليو أن تقوم هذه الأقاليم بعقد جمعيات لكى تقرر ما اذا كانت توافق أو لا توافق على الضرائب التى طلبها الملك ، وعلى العكس من ذلك فان هذه الأقاليم لم تقبل أن ترداد أعبائها المالية دون رضاها • وهذا هو السبب الذى قامت من أجله حرب الفروند •

على أن غزو السلطة لم يقتصر على هذه المصالح المالية بل شمل مجالات أخرى وعلى الأخص تلك المتعلقة بالحقوق العامة كامتيازات المحافظات وغيرها ، وقد سمح تقدم الميزانية الادارة ، وأدى تكاثر عمالها الى تمكين السلطة من فرض كلمتها ، وقد أصبحت هذه ظاهرة عامة • وحينئذ ظهرت النظريات التى تدعم السلطة المطلقة • ومن الخطأ النظر الى هذه النظريات على أنها فى حد ذاتها أسباب ، وانما هى فى الواقع نتائج • فلم تكن السلطة المطلقة أبداً نتيجة لنظريات العصور الوسطى المتعلقة بالحق الالهى ، ولكن هذه السلطة المطلقة وقد نمت وعظمت استطاعت أن تجذب لصالحها العديد من النظريات التى قدر لأحدها أن يكون لها القدح المعلى فى هذا الشأن وهى نظرية السيادة التى لم يعرفها فقهاء العصور الوسطى •

الفرع الثانى

السيادة كخاصية من خصائص الملك

ان كلمة « السيادة » لم يكن لها حتى هذا الوقت الا وجود تابع .
لم يكن قد تحقق بعد الفصل بين الدولة والملك لذلك فقد كان الفرد لا يعرف الا حقيقة ملموسة هي الملك ، وهى حقيقة لما تزل تفرض نفسها .
كان الملك هو الأساس ولم تكن السيادة الا ظله ، أو اذا شئنا الدقة كانت السيادة هي الخاصية الشخصية التى يتميز بها الملك .
لقد كان تحول الملكية الاقطاعية الى ملكية مستقلة ومطلقة يتضمن اعطاء الملك حق التصرف فى سلطة لم تكن تنبع عن أية سلطة أخرى أو تعتمد عليها ، وقد وصفت سلطة الملك هذه بالسيادة لأنها كانت سلطة عليا ، وكان الملك نفسه — كفرد — هو صاحبها ، وكانت مملوكة له على غرار الملكية الفردية ، ذلك لأن البناء القانونى للسلطة الملكية قد تم على غرار الملكية الفردية (٣٩) .

ولما كان الملك شخص طبيعى فمن ثم فان ارادته التى هى ارادة صاحبة سيادة *Volonté Souveraine* هى ارادة انسانية يمكن أن تشوبها سائر العيوب الانسانية . ومادامت كذلك فانه يصبح من الواجب تنبيهها الى خدمة الهدف الذى تبتغيه وهو الصالح العام ، وتحذيرها دائما من انتهاك القانون الطبيعى . ولقد كانت الكنيسة بصفة عامة والبابوية بصفة خاصة تقوم بهذا الواجب فى العصور الوسطى فلما ضعفت البابوية استمرت الكنيسة فى أدائه ولكن فى حدود ضيقة .

كذلك فما دامت ارادة الملك هى ارادة انسانية فانها يمكن أن تضل ، ولهذا السبب كان من الواجب أن يحال بينها وبين الاعتداء على المصالح المشروعة . ولذلك كان من الضرورى جمع مجلس طبقات الشعب *Les Etats généraux* باعتباره ممثلا للمصالح وليس للأفراد ، وكانت

(٣٩) جورج بيردو : مطول العلوم السياسية ج ٢ ، المرجع السابق ص ٢٢٩ وما بعدها .

هذه المجالس بمثابة مجالس شورى للملك^(٤٠) والواقع أن فكرة السيادة قد ارتبطت بالمجالس لأنه قبل اتخاذ قرار فى مسألة ما ، كانت هذه المسألة تعرض على المجلس حيث تأخذ الشكل الملازم ، ثم يكون من اختصاص صاحب السيادة بعد ذلك أن يقدمها للشعب .

● السيادة والقانون :

ان العصور الوسطى التى لم تتصور حرية الفرد ، لم تكن لتتصور كذلك حرية الحاكم . والعصر الذى بدأ فيه تحرر الفرد هو الذى بدأت فيه أيضاً حرية الحاكم . ولم يكن الحاكم فى العصور الوسطى حراً لأنه كان يشعر ويشعر الناس معه أنه ملتزم بقاعدة قانونية معينة . غير أن القانون كان له مفهوم خاص فى العصور الوسطى يختلف عن مفهومه فى العصر الحديث . فالقانون فى العصر الحديث هو مجموعة الأوامر التى تصدرها السلطة المختصة بالتشريع ، أما فى العصور الوسطى فلقد كان القانون يشمل مجموعة المبادئ العرفية السابقة على وجود الحاكم ، والتى لا يستطيع المساس بها . أما أوامر السلطة فلم تكن تتدخل الا لاثبات العرف أو تقنينه^(٤١) .

وفى مثل هذا النظام ، فان الحقوق الشخصية يكون لها ضمانات مؤكدة لأن اثبات القانون كان يحد من سلطة الحاكم .

ولكن حدث بعد ذلك تطورا خطيرا أثر فى المكانة الضخمة التى كانت للعرف ، وقد جاء هذا التطور نتيجة للضغط الفكرى لعصر النهضة وما صحبه من ضغط اجتماعى ضد فكرة الحقوق المكتسبة .

وترتب على ذلك أن تأثر هذا السياج المتين (العرف) الذى كان يحد من سلطة الملوك ، وأخذ الفكر السياسى يدعو الى الاعتراف للملوك بسلطة اتخاذ قرارات تنظيمية واسعة المدى والمضمون ، وهكذا تولى

(٤٠) الفريد بوز : فلسفة السلطة ، المرجع السابق ص ١٥٢ .

(٤١) برتراند : السيادة ، المرجع السابق ص ٢٤٥ .

الملوك السلطة التشريعية وأصبح القانون بذلك شيئاً مصنوعاً بعد أن كان أمراً مفروضاً (٤٢) .

ولقد كان تولى الملوك للسلطة التشريعية هو السبب العميق للصراع الذى قاده البرلمانات خلال القرنين السابع عشر والثامن عشر ضد الحكومات . فقد كانت الوزارة تريد أن تشرع أى تستبدل العرف بأوامر جديدة وتغير من الحقوق الشخصية ، لكن البرلمان — الذى ظل هيئة قضائية حتى نهاية الملكيات — كان يرفض تسجيل بعض هذه الأوامر بحجة مخالفتها للعرف (٤٣) . ولم يغب عن البرلمان قط أن السلطة المشرعة تستطيع أن تسن قوانين عادلة ومقبولة ولكنه كان يرى أنها لا تستطيع ذلك الا اذا استندت الى ضوابط عليا ، لذلك فقد طالبها بتسبيب تلك الأوامر وذلك بردها الى مبادئ وضرورات حقيقية . وكانت غلطة الملكية القائلة أنها لم تستمع أبدا الى ذلك ، واستمرت فى غيها مقرررة أن القوانين التى تضعها تصبح قوانين ملزمة بالارادة الملكية وحدها ، وكان ذلك أثرا من آثار عصر الامبراطورية الرومانية السفلى .

وقد ترتب على ذلك أن نشأت فكرة قدر لها أن تقضى على الملكية وتسيطر على العصور التالية . هذه الفكرة مؤداها أنه اذا كانت الارادة هى التى تضع القوانين فلماذا تكون ارادة فرد واحد ، وهى ارادة انسانية يمكن أن يعترضها ما يعترض سائر الارادات الانسانية الأخرى من عيوب ؟

منذ ذلك الوقت بدأ الفكر السياسى يدعو الى ابعاد السلطة التشريعية عن الملك .

ولما كانت السلطة التشريعية تختلط فى ذلك الوقت بالسيادة حيث

(٤٢) جورج بيردو : مطول العلوم السياسية ج ٢ المرجع السابق ص ١٨٥ — ١٨٦ .

(٤٣) الفريد بوز : فلسفة السلطة ، المرجع السابق ص ١٥٥ — ١٥٦ .

كان بودان يرى أن السيادة هي سلطة عمل وانتهاء القوانين^(٤٤) ، لذلك تمقد
بدأ التفكير جدياً فى الفصل بين الملك والسيادة ، وهو ما ينقلنا الى
الفرع التالى •

الفرع الثالث الفصل بين الملك والسيادة

يمكن القول بأن الفصل بين الملك والسيادة قد تحقق فى ذات الوقت
الذى تم فيه الفصل بين شخص الملك والدولة •

لقد ظهرت فكرة السيادة فى الأصل ولها خاصيتين^(٤٥) :

الأولى : أنها كانت تلتصق بشخص الملك بحيث كان ينظر اليها على
أنها خاصة من خصائصه تبين درجة معينة من السلطة هي قمة السلطة
أو الدرجة العليا منها •

الثانية : أنها كانت ذات مضمون سلبي بحث — فالسلطة صاحبة
السيادة هي السلطة المستقلة التي لا تخضع لأية سلطة أخرى •

لكن سرعان ما تبين — وبسبب القدرات الضخمة التي تخولها
السيادة — أن من الخطورة منح هذه السلطة لفرد كامتياز شخصي له ،
لا سيما وأنه بشر يجوز عليه ما يجوز على سائر البشر من نقص وضعف ،
لذلك فقد بدأ التفكير جدياً فى الفصل بين الملك والسيادة^(٤٦) •

والمقصود بالفصل بين الملك والسيادة أن لا تصبح السيادة حقاً

(٤٤) بريدو : مطول العلوم السياسية ج ٢ ، المرجع السابق
ص ١٨٢ — ١٨٣ حيث ينقل عن بودان قوله : ان سلطة التشريع تتضمن كل
الحقوق والسلطات التي تخولها السيادة بحيث يمكن القول بأن السيادة
هي سلطة عمل وانتهاء القوانين •

(٤٥) بريدو : مطول العلوم السياسية ج ٢ ، المرجع السابق
ص ١٨١ •

(٤٦) بريدو : مطول العلوم السياسية ج ٢ ، المرجع السابق ص ١٨١ •

شخصيا للملك ، فلا يظهر على المسرح السياسى للدولة باعتباره صاحب حق فى الحكم ، وإنما باعتباره عضوا من أعضاء الدولة يمارس اختصاصاته المحددة باسم الجماعة كلها .

ولقد كان بودان هو الذى وضع بذرة الفصل هذه حيث عالج السيادة تحت اسم « Magesté » فى كتابه المعنون « Six Liveres De La Republique » الذى نشره فى عام ١٥٧٦ .

وترجع أهمية هذا الكتاب الى أمرين :
الأول : أنه أخرج نهائيا فكرة السلطة ذات السيادة من سجن الملاهوت حيث تركتها نظرية الحق الالهى ، الأمر الذى أدى الى تحليل فكرة السيادة وادراجها فى النظرية الدستورية (٤٧) .

الثانى : أن بودان فصل بين الملك والسيادة وجعل السيادة عنصرا من عناصر تكوين الدولة بحيث أصبحت تظهر كعنصر أساسى فى تعريفه للدولة (٤٨) .

فى هذا الوقت كانت الدولة فى شكلها الحديث قد بدأت تخرج الى حيز الوجود حيث تكونت الممالك الحديثة فى أوروبا على أنقاض النظام الاقطاعى الذى ساد العصور الوسطى .
وبمجرد أن اكتملت لهذه الدولة وحدتها السياسية والقانونية وأصبح لها دستورها الملزم الذى ينظم اسناد السلطة فيها ، تم نهائيا الفصل بين الملك والسيادة وأصبحت السيادة ملكا للدولة .

ولقد اطرده الفقه التقايدى منذ عهد بودان سنة ١٥٧٧ على اعتبار أن السيادة هى المعيار المميز للدولة . واستقر فى ذلك الفقه أن الدولة

(٤٧) سباين : تطور الفكر السياسى ، الكتاب الثالث ، المرجع السابق ص ٥٤٨ .

(٤٨) كاريه دى ملبرج : مساهمة فى النظرية العامة للدولة ج ٢ ، المرجع السابق ص ٧٥ وفى نفس المعنى انظر :

— جيلينك : الدولة الحديثة وقانونها ج ٢ ، المرجع السابق ص ٩٦ .
— بيردو : مطول العلوم السياسية ج ٢ ، المرجع السابق ص ١٨١ .

شخص معنوى عام صاحب سيادة ، — بمعنى أنها صاحبة سلطة سياسية عليا وأمرة نابعة من ذات الدولة ومستقلة ، ويخضع لها كل ما عداها فى الداخل ولا تخضع هى لسلطة أخرى من الخارج ^(٤٩) .

وقد سار مع هذا التطور تطور آخر موازى له ويتعلق بمادة السيادة أو بمضمونها . فمنذ اللحظة التى أصبحت السيادة فيها عنصرا من عناصر تكوين الدولة ، فلقد كان من المنطقى أن يتم اثراء مضمونها بكل ما تتضمنه سلطة الدولة من قدرات بحيث أمكن أن يكون لها مضمون ايجابى يتضمن مجموعة السلطات التى تملكها الدولة . وهكذا نجد بودان يذكر تحت عنوان « العلامات الحقيقية للسيادة » سلطات التشريع وعلان الحرب ، وإنشاء الوظائف . . الخ ^(٥٠) .

تلك كانت ظروف نشأة السيادة وتكونها وتطورها فى فرنسا على أيدى رجال القانون الفرنسيين . فما هو تعريف هذه السيادة ؟ وهل كان لظروف نشأتها وتطورها أثر ما على هذا التعريف ؟

ذلك ما سوف يكشف عنه المبحث التالى .

* * *

المبحث الثالث

تعريف السيادة

لم يعالج الفقه المصرى فكرة السيادة على استقلال ، وإنما كان بحثه لهذه الفكرة يأتى بصفة تبعية وذلك عند الكلام عن نظرية الدولة ، وبصفة خاصة عند بحث أركان الدولة أو العناصر التى تتكون منها . وقد جرت غالبية الفقه على اعتبار « السيادة » الركن الثالث للدولة بعد « الشعب » و « الاقليم » .

(٤٩) د . طعيمة انجرف : نظرية الدولة ، المرجع السابق ص ٩٦ .

(٥٠) بيردو : مطول العلوم السياسية ج ٢ ، المرجع السابق ص ١٨١

وكذلك : جيلينك : الدولة الحديثة ج ٢ ، المرجع السابق ص ١١٢ .

وعند تعريف السيادة وتحديد ماهيتها انقسم ذلك الفقه تساًنه فى ذلك شأن الفقه الفرنسى :

— فذهب بعض الفقه الى تعريف السيادة بأنها تلك السلطة العليا Pouvoir Supreme التى لا تعرف قيماً تنظم من علاقات سلطة عليا أخرى^(٥١) .

— وانتقد آخرون ، استعمال السيادة والسلطة السياسية بمعنى واحد ، وذهبوا الى أن ذلك يعد فى واقع الأمر خطأ بين السلطة السياسية وأوصافها ، وأن السيادة ليست الا الصفة التى تتصف بها السلطة السياسية فى الدولة^(٥٢) وطبقاً لهذا الرأى فان ركن الدولة الثالث بعد الشعب والاقليم هو السلطة العامة وليست السيادة ، وأن هذه الأخيرة ليست الا وصفاً من أوصاف السلطة السياسية أو خاصية من خصائصها . وبمقتضى هذه الصفة فان سلطة الدولة تصبح سلطة عليا لا يسمو عليها شىء ، ولا نخضع لأحد ، ولكنها تسمو على الجميع وتفرض نفسها على الجميع .

ويضيف أصحاب هذا الرأى أنه رغم تميز السيادة عن السلطة السياسية على النحو المتقدم فقد شاع استعمال التعبيرين بمعنى واحد

(٥١) د. عبد الحميد متولى : الفصل فى القانون الدستورى ج ١ ، مطبعة دار نشر الثقافة بالاسكندرية سنة ١٩٥٢ ص ٢٢٥ ، وكذلك : القانون الدستورى والأنظمة السياسية ج ١ ، الطبعة الثانية ، دار المعارف سنة ١٩٦٣ ص ٢٩ — ٣٠ .

— د . وحيد رافت ، د . وايت ابراهيم : القانون الدستورى ، المطبعة العصرية سنة ١٩٣٧ ص ٢٨ — ٢٩ .
— د . السيد صبرى : مبادئ القانون الدستورى ، الطبعة الرابعة ، مكتبة عبد الله وهبة سنة ١٩٤٩ ص ٣ .

(٥٢) د . ثروت بدوى : النظم السياسية ، المرجع السابق ص ١٧ هامش (٢) .

— د. محمد كامل ليلة : النظم السياسية ، مطبعة نهضة مصر بالجيزة سنة ١٩٦٧ ص ١٦٧ .

— د . محسن خليل : النظم السياسية والقانون الدستورى ، الطبعة الثانية ، منشأة المعارف بالاسكندرية سنة ١٩٧١ ص ٣٢ .

لدرجة أن الفقهاء الذين ثاروا على هذا الخلط لم يستطيعوا أن يتخلصوا منه ، بل وقعوا في نفس ما وقع فيه أسلافهم واستعملوا كلمة « السيادة » وكلمة « السلطة السياسية » في الدولة بمعنى واحد .

وقد أضاف المرحوم الدكتور عبد الفتاح ساير داير تعريفا ثالثا للسيادة فذكر أن — السيادة يمكن أن تنصرف — بالاضافة الى المعنيين السابقين — الى العضو الذي يملك أعلى سلطة في الدولة (٥٣) .

ولقد كان ذلك الخلاف في تعريف السيادة الذي بدا في الفقه المصري صورة لما كان عليه الخلاف في الفقه الفرنسي ، ومن ثم فقد كان هناك رأيان في تعريف السيادة .

— الرأي الأول : ويذهب الى تعريف السيادة بأنها السلطة السياسية ويتزعم هذا الرأي العميد دوجي Duguit .

— والرأي الثاني : يرى أن السيادة ليست سوى خاصية من خصائص السلطة السياسية ويقول بهذا الرأي الأستاذ كاريه دي ملبرج Carré. De Malberg

وسوف نعرض هذين الرأيين ثم نتبع ذلك برأينا في التعريف .

(٥٣) راجع في ذلك رسالته القيمة « نظرية أعمال السيادة » مطبعة جامعة القاهرة سنة ١٩٥٥ ص ١٦ — ٢٤ حيث يذكر تحت عنوان « المعاني المختلفة لكلمة السيادة » أن للسيادة معاني ثلاثة : الأول — للسيادة معنى سلبي ويظهر ذلك في عدم خضوع الدولة لسلطة دولة أخرى في الخارج ويعبر عنه بالاستقلال ، وبأنها تعتبر أعلى السلطات في الداخل ويعبر عنه بالسلطة العليا . ثم أورد اعتراض لكاريه دي ملبرج على ذلك حيث يرى أن السيادة بهذا المعنى السلبي تعتبر إحدى خصائص أو صفات سلطة الدولة أي سلطة الأمر والنهي ولكنها لا تختلط بها .

والثاني : السيادة بالمعنى الايجابي أو سلطات الدولة العامة ، وطبقا لهذا المعنى فإن السيادة ليست إحدى خصائص سلطات الدولة العامة ، بل أن هذه السلطات العامة تعتبر نتيجة للسيادة ، وبناء على ذلك يكون للسيادة معنى ايجابي يظهر في سلطة الأمر والنهي في الداخل وتمثيل الدولة في الخارج .

والثالث : السيادة بمعنى العضو الذي يملك أعلى سلطة في الدولة ، وهو المعنى الذي أوردناه في المتن .

● الرأي الأول — السيادة سلطة :

ان العميد دوجى Duguit رغم أنه من المنكرين لفكرة السيادة
الا أن ذلك لم يمنعه من أن يتصدى لها ويبين تعريفها عند المقاتلين بها .
ويبدأ العميد دوجى برفض الرأى الذى يرى فى السيادة أنها
ليست سوى خاصية للسلطة العامة Un Certain Caractere de La
Puissance Publique ومن ثم فهو يستعمل السيادة والسلطة
السياسية والسلطة العامة بمعنى واحد (٥٤) .

ويرى دوجى أن السيادة طبقا للفقهاء السائد فى فرنسا هي
« السلطة الآمرة للدولة » ويفسر ذلك بأن السيادة هي ارادة الأمة ،
ولما كانت الأمة قد انتظمت فى دولة فمن ثم أصبحت السيادة هي
سلطة الدولة الآمرة أو الحق فى اصدار الأوامر الى كل الأفراد المقيمين
على اقليم الدولة (٥٥) .

ويؤيد اسمان Esmein العميد دوجى فى تعريفه للسيادة فيذهب
الى القول بأن الدولة هي التشخيص القانونى للأمة ، فهي — أى الدولة
— محل السلطة العامة ، فالذى يكون الدولة هو وجود سلطة عليا تسمو
على ارادات الأفراد فى المجتمع . هذه السلطة العليا — التى لا تعرف
سلطة أعلى أو مساوية لها فيما تنظمه من علاقات — تسمى السيادة ،
وهذه السيادة لها وجهان : السيادة الداخلية أو الحق فى اصدار

Duguit : Souveraineté et Liberté, Paris, 1922 (٥٤)

ص ٦٧ — ٦٨ وفيها يقول « أننى أرفض أسلوب بعض المؤلفين وعلى وجه
الخصوص فقهاء القانون العام الألمان الذين يميزون بين السلطة العامة
والسيادة والذين يجعلون من السيادة صفة خاصة للسلطة العامة ، وينبغى
أن يكون مفهوما أننى استعمل هذه التعبيرات بمعنى واحد : السيادة ،
السلطة العامة ، سلطة الدولة ، السلطة السياسية ، كل هذه
التعبيرات مترادفة فى نظرنا .

Duguit : Traite de Droit Constitutionnel, t. 1, (٥٥)
Paris 1911, p. 113.

أوامر الى كل المقيمين على اقليم الدولة ، والسيادة الخارجية أو الحق في تمثيل الأمة والدخول باسمها في علاقات مع الدول الأخرى (٥٦) .

● الرأي الثاني — السيادة خاصة من خصائص السلطة :

ويقول بهذا الرأي في فرنسا الأستاذ كاريه دي ملبرج ، اذ يذهب الى أن السيادة هي احدى خصائص *Caractere* أو صفات *Qualite* سلطة الدولة *La Puissance Etatique* — أي سلطه الأمر والنهي والزجر — ولكنها لا تختلط بها لأن للأخيرة — أي لسلطة الدولة — معنى ايجابى لما يترتب عليها من مباشرة الحقوق والسلطة . بينما السيادة ذات معنى سلبى يتلخص في عدم الخضوع لسلطة دولة أخرى وعدم وجود سلطة مساوية للدولة في الداخل — وبناء على ذلك بقدر ما تتوافر هذه الخاصية أو الصفة بقدر ما تملك الدولة مباشرة السلطات العامة — أي أنها تتناسب معها تناسبا طرديا (٥٧) .

ويرى العميد دوجي أن هذا الرأي قال به أيضاً فقهاء القانون العام الألمان في القرن التاسع عشر وذلك لتحقيق غرض معين . وتفصيل ذلك أن نظرية السيادة — في أصل نشأتها — انما صنعت لدولة موحدة هي دولة فرنسا ، والقانون العام الفرنسى النابع من الثورة الفرنسية هو قانون موحد بطبيعته ، ولذلك رأينا فيه قاعدة وحدة الأمة والسيادة وعدم انقسام كل منهما ، وقد تقررت كعقيدة لا يمكن الخروج عليها . ولكن حدث خلال القرن التاسع عشر أن تكونت دول يطلق عليها الدول الاتحادية أو الفيدرالية كالولايات المتحدة الأمريكية ، وكان من المستحيل أن يطبق على هذه الدولة نظرية السيادة ، لأننا في الدولة الاتحادية نجد على الاقليم الواحد دولتان تصدران الأوامر ، ومن ثم توجد سيادتان :

A. Esmein : Elements de Droit Constitutionnel (٥٦)

Francais et Comparé, Paris 1927. p. 1.

(٥٧) كاريه دي ملبرج : مساهمة في النظرية العامة للدولة ، المرجع

السابق ص ٧٠ .

سيادة الدولة الاتحادية نفسها وسيادة احدى الدول الأعضاء فى الدولة الاتحادية • وهذا ينافى مبدأ وحدة السيادة ، وأن الاقليم الواحد لا يخضع الا لسيادة واحدة • فكيف يمكن أن يطبق هنا وفى كل الحالات المماثلة النظرية التقليدية فى السيادة ؟ •

كان العلماء الألمان هم الذين أدركوا هذه الصعوبة عندما تصدوا لاقامة البناء القانونى للامبراطورية الألمانية ، اذ وجدوا أنفسهم أمام المشكلة الآتية :

كيف يمكن تفسير أنه على ذات الاقليم — اقليم بروسيا مثلا — يوجد — فى وقت واحد — السلطة السياسية للامبراطورية الألمانية والسلطة السياسية لدولة بروسيا ؟ • • لقد قامت بروسيا كدولة ، فاذا كانت السيادة عنصرا من عناصر الدولة فان بروسيا تملك السيادة • ومن ناحية أخرى فان الامبراطورية الألمانية نشأت كدولة سنة ١٨٧١ فهى تملك أيضاً السيادة ، ومن ثم فعلى الاقليم الواحد توجد سيادتان وهذا مستحيل •

ولتفادى ذلك تصور بعض الفقهاء الألمان نظرية لا تكون فيها السيادة هى سلطة الدولة ذاتها ، وانما تكون صفة أو خاصية يمكن لسلطة الدولة أن تملكها ، ولكن ليس ضروريا أن تملكها دائما ، بحيث يمكن أن توجد تبعا لذلك دول ولكنها ليست صاحبة سيادة • وعلى ذلك فان العقبة المشار اليها آنفا سوف تزول ما دامت الدولة العضو فى الدولة الاتحادية يمكنها أن تقوم كدولة دون أن يكون لها السيادة ، ومن ثم فلن يوجد على الاقليم الواحد سوى سيادة واحدة • وكما يقرر هؤلاء الفقهاء الألمان ، فان كل دولة تملك سلطة آمرة — أى سلطة اصدار أوامر — تفرض بذاتها لأنها صادرة عن سلطة عليا ، ولا توجد دولة ليس لها هذه السلطة •

ويطلق الفقهاء الألمان على هذه السلطة اسم *La herrschaft* لكن هذه السلطة — فى رأيهم — ليست هى السيادة ، فالسيادة هى خاصية تملكها عادة السلطة السياسية ، ولكنها لا تملكها دائما • فالمجتمع

السياسى يكون دولة صاحبة سيادة عندما يمكنه أن يحدد بنفسه المجال الذى يستطيع أن يستخدم فيه سلطته الامر *La Herrschaft* أو بعبارة أخرى عندما يكون المجال الذى يمارس فيه سلطته الآمرة لا يمكن تحديده الا بإرادته وحده . وطبقا لتعبير هؤلاء الفقهاء ، فان الدولة تصبح دولة صاحبة سيادة عندما تملك الاختصاص بتحديد اختصاصها - *A La Com petence de sa Competence* ويترتب على هذا الرأى أن الدولة العضو فى دولة اتحادية تكون دولة ، لأنها على الأقل فى مجال معين — تملك اصدار أوامر غير مشروطة تفرض بذاتها ، فهى تملك *La Herrschaft* ولكنها ليست دولة صاحبة سيادة لأنها لا تملك إرادتها الذاتية تحديد المجال الذى تمارس فيه سلطتها فى اصدار الأوامر ، فهذا المجال تحدده الدولة الاتحادية التى هى وحدها صاحبة السيادة (٥٨) .

أما حجج أصحاب الرأى القائل بأن السيادة خاصة من خصائص السلطة السياسية فترجع الى أن تاريخ السيادة ذاتها يثبت أنه حتى نهاية القرن السادس عشر ، كانت السيادة لا ينظر اليها على أنها السلطة السياسية ولكن على أنها صفة أو خاصة تملكها سلطة سياسية معينة ، وفى القرن السادس عشر ، وبسبب سوء استخدام الألفاظ ، ونتيجة لخلط يرجع فى المقدر الأكبر منه الى بودان *Bodin* ثم أصبحت السيادة تختلط بالسلطة السياسية ، أو على وجه الدقة أصبحت تختلط بمجموعة مزايا السلطة الملكية (٥٩) .

ويدعم الأستاذ كاريه دى ملبرج هذه الحجة بقوله : ان فكرة السيادة لم يكن لها فى أصل نشأتها الا مضمونا سلبيا ، ذلك أنها لم تستخلص فى الواقع الا بقصد تخليص الملكية الفرنسية من كل تبعية للامبراطور

(٥٨) راجع ذلك كله فى : دوجى — مطول القانون الدستورى الجزء الاول ، المرجع السابق ص ١٢١ وما بعدها .

(٥٩) انظر هذا الرأى وحججه فى دوجى : مطول القانون الدستورى جزء ١ ، المرجع السابق ص ١٢٢ ، وانظر فى نفس المعنى لافاريير : القانون الدستورى المرجع السابق ص ٣٦١ .

والبابا فى الخارج ، وتخليصها كذلك من كل العقبات التى كان يضعها فى طريقها امراء الاقطاع فى الداخل . ففكرة السيادة لم تنشأ اذن الا لغنى هذه التبعية وهذه العقبات ، ولذلك فان فكرة السيادة كانت تبدو متميزة عن سلطة الدولة التى كانت تتكون أساسا من سلطات فعلية ، ومن حقوق ايجابية ، فكان لها بالضرورة مضمونا ايجابيا وذلك يعكس فكرة السيادة . فالسيادة اذن — فى أصلها التاريخي — ليست الا خاصية من خصائص سلطة الدولة ولكنها لا تختلط بها (٦٠) .

ثم يضيف المؤلف الى ذلك قوله : ان هذا المعنى الأصلي للسيادة قد لحقه شيء من الغموض يرجع الى بودان وقد كان سبب هذا الغموض أنه الى جوار ذلك المعنى الأصلي للسيادة (ذات المضمون السلبي) اعتنق بودان معنى ثانيا مختلفا تماما مؤداه أن السيادة لم تعد فقط صفة لسلطة الدولة وانما أصبحت مطابقة لسلطة الدولة نفسها ، ويعمل المؤلف هذا التحول بقوله : انه لما كانت السيادة قد أصبحت فى القرن السادس عشر خاصية لسلطة الدولة ، ودخلت — طبقا لفقه بودان — فى تعريف الدولة نفسها ، فان كتاب ذلك العصر ذهبوا الى تعريف سلطة الدولة بخاصيتها الأساسية وهى السيادة ، ومن ثم حدث الخلط بين سلطة الدولة واحدى خصائصها ، ولقد كان « بودان » أول من فعل هذا عندما عدد تحت عنوان « العلامات الحقيقية للسيادة » سلسلة من الحقوق كحق عمل القوانين ، وحق اعلان الحرب والسلم ... الخ . ومثل هذه الحقوق لم تكن لتنشأ مطلقا من فكرة السيادة ، لأن الفكرة كانت ذات مضمون سلبي كما رأينا ، وانما هذه الحقوق جزء مكمل لسلطة الدولة .

وغلطة بودان التى تابعه فيها من جاء بعده من الكتاب كانت تتضمن ادخال المضمون الايجابى لسلطة الدولة فى فكرة السيادة . وهكذا تم

(٦٠) كاريه دى ملبرج : مساهمة فى النظرية العامة للدولة — المرجع السابق ص ٧٥ — ٧٩ وكذلك :

— لافاريير : القانون الدستوري — المرجع السابق ، ص ٣٥٨ —

هذا الخلط الذى أدخل فى فكرة السيادة المزايا الأساسية لسلطة الدولة والذى أدى بالفقه الى أن يعتبر السيادة عنصراً أساسياً من عناصر تكوين الدولة ، بينما هى لا تعدو أن تكون خاصية من خصائص سلطة الدولة (٦١) .

● رأينا فى تعريف السيادة :

ونحن نرى أن السيادة كما يقول Jellineck بحق لا تنتمى الى مجموعة الأفكار العامة المطلقة ، وانما هى فكرة تاريخية ، بمعنى أنها تكونت فى ظل ظروف تاريخية معينة ، وبالتالي فليس لها الا قيمة تاريخية نسبية (٦٢) والذى نريد أن نستخلصه من ذلك هو أن السيادة بوصفها فكرة تاريخية لا يمكن أن يكون لها تعريف واحد يصدق فى كل عصر من عصور تطورها المختلفة ، وانما المعقول أن يكون لها أكثر من تعريف يصلح كل منهما للعصر المتعلق به ، لكن اذا ما أردنا تعريفها فى عصر معين من عصور تطورها فانه يجب اختيار التعريف الذى يصدق بالنسبة لذلك العصر ، ولا يمنع ذلك من الاشارة الى التعريف أو التعاريف السابقة باعتبارها أثراً تاريخياً أو تعاريف تاريخية .

وتطبيقاً لذلك فان التعريف الذى يرى فى السيادة خاصية من خصائص السيادة انما يصلح فقط فى المرحلة الأولى من مراحل تطورها حيث كانت السيادة تفهم — ليس كسلطة سياسية — ولكن كخاصية لسلطة سياسية معينة هى سلطة الملك .

ولكن تطور فكرة السيادة لم يقف عند هذا الحد ، وانما فى مرحلة تالية أصبح ينظر الى السيادة على أنها السلطة العليا أو سلطة الدولة نفسها . وقد تحقق ذلك عندما تم الفصل بين الملك والسيادة واعطاء

(٦١) كاريه دى ملبرج : مساهمة فى النظرية العامة للدولة ج ١ المرجع السابق ص ٧٦ — ٧٧ .

(٦٢) جيلينك : الدولة الحديثة وقانونها ج ٢ المرجع السابق ، ص ١٤٤ .

السيادة مضمونا ايجابيا على يدى بودان وذلك على النحو الذى أوضحناه عند بحثنا لنشأة فكرة السيادة بمعناها الحديث (٦٣) .

ونحن نختلف مع الرأى الثانى الذى يرى أن هذا التحول فى مدلول السيادة قد تم نتيجة خلط غير مقصود من بودان أو غيره من الكتاب ، ونرى أنه كان تحولا مقصودا . وتفصيل ذلك أن السيادة كانت حتى ذلك الوقت تلتصق بشخص المالك بحيث كانت تعتبر خاصية من خصائصه . لكن الذين لم تتعلق آمالهم بالملك رغبوا عن منحه حقا بلا حدود ولا سيما أنه بشر ، لذلك فقد تم الفصل بين الملك والسيادة وأصبحت السيادة عنصرا من عناصر تكوين الدولة ، ثم وفى ذات الوقت تم اعطاء السيادة مضمونا ايجابيا بحيث أصبحت مرادفة لسلطة الدولة (٦٤) .

وهذا الذى ذهبنا اليه يتفق معنا فيه الأستاذ بيردو اذ يرى أنه أثناء تكوين فكرة السيادة فى فرنسا — وتحت تأثير الفقهاء الفرنسيين — كان هناك غموض متعمد بالنسبة لصاحب الحق فى السيادة الذى كان أحيانا الملك وأحيانا الدولة . وفى البداية كانت الخاصية صاحبة السيادة لشخص الملك ، ذلك أن تحول الملكية الاقطاعية الى ملكية مستقلة كان يتضمن منح الملك حق التصرف فى سلطة لم تكن تصدر عن أية سلطة أخرى أو تعتمد عليها ، وقد وصفت سلطة الملك هذه بالسيادة لأنها كانت سلطة عليا ، وكانت مملوكة للملك ملكية خاصة ذلك لأن البناء القانونى للسلطة الملكية قد تم على غرار الملكية الفردية ، ومن ثم فقد كان يخول للملك نفس الحق المطلق الذى للمالك على ملكه ونفس أسلوب انتقاله . وعندما بدأ الفكر السياسى يستشعر التناقض بين هذه السلطة الواسعة والقدرات المحدودة للإنسان — حتى ولو كان ملكا — فقد تم نقل السيادة الى الدولة ، وحينئذ فإن السيادة أصبحت مطابقة لسلطة الدولة ، وهذا التغيير فى صاحب السيادة أثرى فكرة السيادة بمادة جديدة ، فهى لم

(٦٣) راجع ما سبق ص ٦٠ — ٦١ .

(٦٤) راجع ما سبق ص ٦٠ — ٦١ .

تعد خاصية من خصائص سلطة الدولة فحسب وإنما أصبحت تتضمن أيضاً المضمون الايجابى لسلطة الدولة التى عدد بودان عناصرها تحت عنوان « العلامات الحقيقية للسيادة » ومنها سلطة عمل القوانين وسلطة اعلان الحرب الخ (٦٥) .

وتعريف السيادة بأنها « سلطة » هو التعريف السائد فى الفقه الفرنسى كما يقرر كاريه دى ملبرج صاحب الرأى المعارض (٦٦) .

ونستطيع القول بأن هذا التعريف نفسه قد اكتسب صفة رسمية فى فرنسا بعد أن أخذ طريقه الى النصوص الدستورية نفسها — فممنذ بداية الثورة نص اعلان حقوق الانسان والمواطن فى مادته الثالثة على أن « السيادة للأمة » وفى هذا النص فان كلمة « السيادة » تعنى السلطة العامة . ويؤيد ذلك بقية المادة الثالثة عندما تقرر أن أى جماعة أو أى فرد لا يستطيع أن يمارس أى سلطة لا تصدر عن الأمة صراحة ، وقد أخذ بالتعريف ذاته دستور سنة ١٧٩١ ودستور سنة ١٨٤٨ . . الخ (٦٧) .

(٦٥) بريدو . مطول العلوم السياسية ج ٢ ، المرجع السابق ص ٢٥٩ وما بعدها ويضيف الأستاذ بريدو فى موضع آخر أنه اذا قيل بأنه قد حدث تحول فى المعنى الذى كان للسيادة والذى نشأت به ، فان ذلك صحيح لا يمكن انكاره ، ولكن لا يمكن القول بأن ذلك التحول كان نتيجة خطأ . ذلك أنه من المؤكد أن أى معنى سلبي يثير بالضرورة المعنى الايجابى المقابل له ، ولقد كان ضروريا لفكرة السيادة لى تكون معروفة بصورة مؤثرة أن يكون لها ذلك المعنى الايجابى الذى اثرى مضمونها بسلطات الدولة — ص ١٨١ هامش (٥) .

(٦٦) كاريه دى ملبرج : مساهمة فى النظرية العامة للدولة ج ١ ، المرجع السابق ص ٧٢ — ٧٣ ، وكذلك :

— د . عبد الفتاح ساير داير : نظرية أعمال السيادة ، المرجع السابق ص ١٩ .

(٦٧) كاريه دى ملبرج : مساهمة فى النظرية العامة للدولة ج ١ ، المرجع السابق ص ٨١ — ٨٢ ، وكذلك :

— د . عبد الفتاح ساير داير : نظرية أعمال السيادة ، المرجع السابق ص ١٩ .

وأكثر من ذلك فان الأستاذ كاريه دي ملبرج زعيم الرأي المعارض يرى أن الرأي القائل بأن السيادة سلطة يقوم على أساس سليم بالنسبة لفرنسا لأن الدولة فيها كان لها دائما هذه الخاصية العليا أو صاحبة السيادة (٦٨) ، وهذا الاعتراف يكفينا لأننا بفرنسا وبالفقه الفرنسى نقسارن •

وبناء على ما تقدم فاننا نتفق مع العميد دوجي فى أن السيادة تعنى سلطة الدولة أو السلطة السياسية أو السلطة العامة ، وهذا هو التعريف الذى سوف نعالج عى أساسه فكرة السيادة فى بحوث هذه الرسالة •

* * *

(٦٨) كاريه دي ملبرج : مساهمة فى النظرية العامة للدولة ج ١ ، المرجع السابق ص ٧٢ •
وبراجع كذلك لافاريير : القانون الدستورى ، المرجع السابق ص ٣٦١ حيث ينتهى الى نفس النتيجة مقرران ان كلمتى السيادة والسلطة السياسية يمكن استخدامهما فى فرنسا كمترادفين ، لأن سلطة الدولة الفرنسية تمتلك الخصائص التى تكون فى ذات الوقت عناصر السيادة .

التصل الثاني

مضمون السيادة

عند تحديد مضمون السيادة ينبغي أن نضع نصب أعيننا الظروف التي نشأت فيها تلك الفكرة والأغراض التي وجدت لتحقيقها ، ذلك أنها — في ظل هذه الأغراض وتلك الظروف — اكتسبت مضمونا معيناً يعد في نظرنا المضمون الأصلي لها ، وهو المضمون الذي بدت به في فكر كل من بودان Bodin وهوبز Hobbes حين كانت للملك (١) .

وحينما انتقلت هذه السيادة من الملك الى الأمة على يدى الثورة الفرنسية تحت تأثير كتابات روسو عن الارادة العامة ، ظلت محافظة على هذا المضمون الأصلي لها ولم تغيره ، وانما انتقلت به وبذات الخصائص من الملك الى الأمة .

فاذا ما أردنا أن نبين في هذا المبحث مضمون السيادة ، فانه يجب علينا أن نبين أولا مضمونها الأصلي الذي نشأت به ، ثم نبين ثانيا : انتقالها بهذا المضمون من الملك الى الأمة .

وعلى ذلك فسوف ينقسم هذا الفصل الى المبحثين التاليين :

المبحث الأول : ونخصه للمضمون الأصلي للسيادة حين كانت للملك .

المبحث الثاني : ونخصه لانتقال السيادة بمضمونها الأصلي الى الأمة .

(١) انظر André Houriou : Droit Constitutionnel et Inst, Politiques, Paris, 1966, p. 3/3 .

حيث يقرر أن السيادة بدأت في البلاد ملكية أى كانت للملك .

المبحث الأول

المضمون الأصيل للسيادة

ينبغي أن نأخذ في الاعتبار عند تحديد مضمون السيادة الظروف التاريخية التي نشأت فيها هذه الفكرة ، والغرض الذي وجدت لتحقيقه ، فذلك كله سوف يلقي الضوء واضحا على تحديد المضمون الأصيل لهذه الفكرة .

لقد تكونت نظرية السيادة — كما ذكرنا في الفصل الأول — في الوقت الذي كانت فيه الملكيات المطلقة تولد في أوروبا ، أي في بداية العصر الحديث ، وعلى وجه التحديد مع عصر بودان (سنة ١٥٧٦) .

كانت الفكرة السائدة في ذلك العصر هي أن الملك يملك حقا طبيعيا في حكم رعاياه وأنه يباشر هذا الحق بمفرده دون مشاركة من المجتمع السياسي الذي يحكمه ، أي أنه لم يكن يحكم بوصفه عضوا من أعضاء المجتمع السياسي ، بل كان يحكم بمفرده واستقلالاً عن هذا المجتمع ودون ما اعتقار لارادته .

وما دام هذا الحق في السلطة العامة يستقر للملك في مواجهة المجتمع السياسي دون أي اعتبار لارادته ، فإن سلطة الملك كانت عليا ، ليس لأنها تستقر في الجزء الأعلى من المجتمع السياسي ، ولكن لأنها سلطة تسمو على المجتمع السياسي كله وتتفصل عنه (٢) .

فالملك اذن كان يحكم رعاياه من عل ويرعى من عل أيضا أحوالهم

(٢) Maritain Jacques : Le concept de souveraineté, Revue Internationale d' Histoire politique et Constitutionnelle, Paris, 1951 p. 13.

— انظر في نفس المعنى :

— موريس دسلاندر : التاريخ الدستوري لفرنسا ، المرجع السابق ص ١٠ .

المشتركة • لقد كان الملك — طبقا لهذا المفهوم — صورة كاملة الله ، وكان لا يمكن تقييد سلطته الا بتنازل صريح منه^(٣) •

تلك هي الفكرة التي أريد لنظرية السيادة — حين صيغت — أن تقدم الأساس الفلسفى لها • ونحن لا نستطيع أن نحدد مضمون فكرة السيادة دون أن نستعيد الى الأذهان ذلك المعنى الأصيل لها •

واذا ما أردنا فى ضوء تلك الملاحظات أن نبين المضمون الأصيل للسيادة فعلينا أولا أن نرجع الى كتابات الفلاسفة الذين ارتبطت النظرية بأسمائهم : بودان ، وهوبز ، وروسو •

● بودان Bodin :

يعتبر جان بودان — بحق — الأب الحقيقى للنظرية الحديثة فى السيادة ، فهو أول من استعمل مفهوم السيادة تحت اسم *Majesté* فى مؤلفه المعنون « ستة كتب عن الجمهورية » الذى نشره فى عام ١٥٧٦ والذى أسلفنا الإشارة اليه •

ويعرف بودان السيادة بأنها سلطة عليا على المواطنين والرعايا لا يحددها القانون^(٤) •

وفى تحليله لهذه السلطة العليا يرى بودان أنها :

أولا : سلطة دائمة : بمعنى أنها تدوم مدة حياة من يملكها — وبذلك تتميز عن أية منحة للسلطة تكون مقصورة على فترة زمنية محدودة •

(٣) جاك مارتين : فكرة السيادة ، المجلة الدولية للتاريخ السياسى والدستورى المرجع السابق ص ١٣ وفى نفس المعنى كذلك أنظر :

موريس دسلاندر : التاريخ الدستورى لفرنسا ، المرجع السابق ص ١٨

(٤) سباين : تطور الفكر السياسى ، الكتاب الثالث ، المرجع السابق

ص ٥٥٦ وانظر كذلك :

— جاك مارتين : فكرة السيادة ، المرجع السابق ص ٩ •

— د . ابراهيم درويش : الدولة ، نظريتها وتنظيمها ، المرجع السابق

ص ٩٤ — ٩٥ •

وتأسيسا على ذلك لا يمكن أن توصف السلطة المطلقة المؤقتة بالسيادة ،
ولهذا السبب يفرق بودان بين « السيد Souverain والحاكم Magistrat
فالسيد أو صاحب السيادة هو من كانت سلطته دائمة ، أما الحاكم
فسلطته مؤقتة ولذلك فلا يمكن وصفه بأنه صاحب سيادة وإنما هو مجرد
أمين عليها فقط (٥) .

ثانيا : أن هذه السلطة لا يمكن تفويضها أو التصرف فيها ، كما
لا تخضع للتقادم .

ثالثا وهي سلطة مطلقة (٦) لا تخضع للقانون ، لأن الملك صاحب
هذه السلطة ، هو الذى يضع القانون ، ولا يمكن أن يقيد نفسه ، كما
لا يمكن أن يكون مسئولا مسئولية قانونية أمام أحد (٧) .

(٥) د . ثروت بدوى : أصول الفكر السياسى والنظريات والمذاهب
السياسية الكبرى المرجع السابق ص ١٣٩ .
(٦) د . طعيمه الجرف : نظرية الدولة والمبادئ العامة للأنظمة
السياسية ونظم الحكم ، المرجع السابق ص ١٣١ .
ويفسر الأستاذ الدكتور طعيمه الجرف ذلك بأن بودان بوصفه رجل
قانون ومنطق وفقه كان يبحث فى كتابه الجمهورية عن حكومة القانون التى
تطابق القيم والمثل فى الأخلاق والعدالة والقانون ، والتى تستهدف تحقيق
هذه القيم فى نفس الوقت الذى يستهدف فيه تحقيق النفع المسمى ، لكنه
وجد أن سلطة القانون هذه لا يمكن أن تقوم وأن تستمر من غير سلطة
قادرة على تحقيق الوحدة السياسية . ذلك أن الاقطاع بما يقيمه من تدرج
فى الامارات والسلطات وعلاقات الخضوع والحماية وما يسببه من تمزيق
السلطة ، لن ينهار الا أمام سلطة موحدة ومطلقة كذلك تتركز فيها مهمة وضع
وانهاء القانون .

ومن ثم وجب فى ملك فرنسا أن يكون سيدا مطلقا ، بمعنى أنه لا يأخذ
سلطاته من غيره ولا يرتبط برابطة خضوع لأحد ، وإنما ينبع سلطانه من ذاته
دون أن يكون هذا السلطان محلا للتفويض أو المسئولية فالسيادة لا تقبل
الانقسام أو التجزئة كما لا تتسع لفكرة الخضوع أو المسئولية ، راجع هذا
التفسير فى : النظريات والنظم السياسية ومبادئ القانون الدستورى :
مذكرات لطلبة دبلوم القانون العام فى العام الجامعى ١٩٦٣/١٩٦٤
بكلية الحقوق جامعة القاهرة ص ٦٥ هامش (١) .

(٧) جاك ماريتان : فكرة السيادة ، المرجع السابق ص ١٤ ،
وهى نفس المعنى :

واذن فان الملك صاحب السيادة لا يكون جزءاً من الشعب ، وانما هو منفصل عنه ومتميز عليه ، ولذلك فهو لا يستل الا أمام الله ولا يلتزم بتقديم حساب الا اليه (٨) .

والخاصية الأساسية لهذه السيادة أو السلطة المطلقة في نظر بودان تكمن في وضع القوانين — سلطة التشريع — دون موافقة الرعايا (*) .

= مارسيل بريلو : تاريخ الفكر السياسي ، المرجع السابق ص ٢٨٦ ، حيث يذكر أن بودان بمنطقه السالف الذكر يعد أبو الحكومات المطلقة ، وأنه الذي أدخل هد النظرية إلى علم السياسة وفقه اثنانون العام : فهو اذ يريد السيادة واحدة لا تقبل الانقسام ، فانه يكون قد تصورهما منذ البداية ملكية . وهو اذ يريد لها لا تقبل التفويض فانه يكون قد استبعد الانتخاب ، واذ يريد لها لا تقبل التنازل عنها فانه يكون قد أسسها على الهبة ، واذ يريد لها دائمة فانه يكون قد اعتبرها وراثية . . وهو اذ يريد لها عليا فانه يكون قدر أنه لا توجد أية سلطة أخرى تستطيع ان تحاسبها ، لا البابا ولا الامبراطور في الخارج ، ولا مجلس الطبقات في الداخل . ويضيف مارسيل بريلو أن بودان بلا شك لم يقصد ذلك كله ، ولكن منطق نظريته يؤدي بالضرورة اليه . وراجع كذلك في نفس المعنى :

— سباين : تطور الفكر السياسي ، الكتاب الثالث ، المرجع السابق ص ٥٥٦ .

— د . ثروت بدوي : أصول الفكر السياسي وانظريات والمذاهب السياسية الكبرى ، المرجع السابق ص ١٣٩ — ١٤٠ .

(٨) جيلينك : الدولة الحديثة وقوانينها ، المرجع السابق ص ١٢٧ — ١٢٨ وكذلك :

— موريس دسلاندر : التاريخ الدستوري لفرنسا ص ١٢ — ١٧ حيث يرى أن سلطة الملك كانت تتجاوز في اطلاقها سلطة الباباوية الرومان ذلك أن هؤلاء الباباوية كما يقرر البيان . كانوا يعتمدون سلطتهم من الشعب أما ملك فرنسا فلقد كان يستمد سلطته من حق شخصي له ، كذلك وعلى خلاف الباباوية الرومان فان الملك في فرنسا كان يعتبر صاحب سيادة بمقتضى حقه في وراثة العرش ولذلك فان سلطته لم تكن سلطة فرد وانما سلطة أسرة مالكة من قرون ويمتد ملكها لآمد غير محدود . وكان الملك يحتكر السلطات التشريعية والتنفيذية والقضائية ، وتختلط بشخصيته ويبشرها بلا حدود وبلا مشاركة أو رقابة من أحد .

(*) بريدو : مطول العلوم السياسية ج ٢ ، المرجع السابق ص ١٨٢ ، ١٨٣ حيث ينقل عن بودان قوله : ان سلطة التشريع تتضمن كل الحقوق =

والأمر الجدير بالملاحظة أن نظرية بودان قد خلت من بيان أساس للسيادة الأمر الذى يشكل عيباً جوهرياً فى بناء نظريته • ورغم استبعاده لنظرية التفويض الإلهى كأساس لسلطة الملك إلا أنه لم يقدم بديلاً عنها ، وكان ذلك هو الفراغ الذى ملأه هوبز فيما بعد بنظريته فى العقد الاجتماعى (٩) •

● هوبز Hobbes :

اتبع هوبز طريق بودان فى إطلاقه للسلطة صاحبة السيادة ، إلا أنه كان منطقياً أكثر فلم يأت بمضمون السيادة من الخارج وإنما حاول استخلاصه من هدف الدولة ذاته (١٠) •

فلقد بدأ فى شرح البناء الاجتماعى متخذاً أساساً فردياً individualiste. فكما كان الفرد نقطة ابتداء فى العمل الفلسفى لديكارت ، فقد كان كذلك نقطة ابتداء فى العمل السياسى لهوبز ، ومن خصائص وحاجات الفرد استخلص هوبز البناء الضرورى للمجتمع السياسى •

كان هوبز يرى أن الإنسان ليس اجتماعياً كما زعم أرسطو بل هو على العكس أنانى محب لذاته لا يعمل إلا مدفوعاً بمصلحته الخاصة ، لذلك فقد كانت حالة الفطرة فى نظره تقوم على الفوضى وسيطرة الأقوياء (١١) •

= والسلطات التى تخولها السيادة بحيث يمكن القول بأن السيادة هى سلطة عمل وإنهاء انقوائين • راجع فى ذلك أيضاً :

— مارسيل بريلو : تاريخ الفكر السياسى ، المرجع السابق ص ٢٧٨ •
— د . طعيمة الجرف : النظريات والنظم السياسية ومبادئ القانون الدستورى ، المرجع السابق ص ٦٥ هامش (١) •

(٩) سباين : تطور الفكر السياسى ، الكتاب الثالث ، المرجع السابق ص ٥٥٥ •

(١٠) جيلينك : الدولة الحديثة وقانونها ج ٢ ، المرجع السابق ص ١٢٢
(١١) وفى ذلك يختلف هوبز عن غيره من فكرى مدرسة العقد الاجتماعى اذ يرى — على خلافهم — أن الحياة الفطرية لم تكن خيراً للإنسان فقد سيطرت عليها الأنانية واشتعلت فيها الحروب وتزعزع فيها الأمن والاستقرار وكانت الغلبة للأقوى انظر فى ذلك :

=

ولهذا السبب — ويدافع خوف الانسان من غيره وحاجته الى اشباع أغراضه الأنانية وبغريزة حب البقاء — اضطر الانسان الى الاتفاق مع غيره من أبناء جنسه على ان يعيشوا معا تحت امرة واحد منهم • واذا كان الاتفاق بين المخلوقات غير العاقلة طبيعيا كما يقرر هوبز الا أن الاتفاق بين الأفراد العاقلين لا يمكن أن يتم الا بطريق التعاقد • لذلك كان ضروريا أن يحتاج هؤلاء الأفراد شيئا آخر بالإضافة الى العقد لكي يجعل اتفاقهم دائما ومستمرًا •

هذا الشيء الآخر هو سلطة مشتركة تلزمهم وتوجه أعمالهم للصالح المشترك بينهم ، والوسيلة الوحيدة لاقامة مثل هذه السلطة هي أن ينزل هؤلاء الأفراد — الى واحد منهم — عن كل سلطاتهم وحقوقهم الطبيعية ويكلون اليه أمورهم والسهر على مصالحهم وصيانة أرواحهم • وهذا — في نظر هوبز — أكثر من اتفاق انه « اتحاد حقيقى للجميع فى شخص واحد أوجده العقد الذى أبرموه ، وبحيث يقول كل فرد للآخر : انى أتنازل عن حقى فى حكم نفسى الى هذا الشخص بشرط أن تتنازل له أيضا عن حقك » فاذا ما تم ذلك فان هذا الشخص الذى اتحد فيه المجموع يكون صاحب السيادة ، ويكون بقية الأفراد رعايا له (١٢) •

— Raymond Polin : Politique et philosophie chez Thomas Hobbes, Paris, 1959 p. 73 .

— J. J Chevalier : les Grands Oeuvres politiques, Paris, 1949. p. 58.

— بىردو : مطول العلوم السياسية ج ٢ ، المرجع السابق ص ٤٦ •
— د . طعيمة الجرف : النظريات والنظم السياسية ومبادئ القانون الدستورى ، المرجع السابق ص ٧ هامش (١) ونظرية الدولة ، المرجع السابق ص ٤٨ •

— د . محمد كامل ليلة : النظم السياسية ، المرجع السابق ص ٧٩ — ٨٠ •

— د . محسن خليل : النظم السياسية والقانون الدستورى ، المرجع السابق ص ٥٨ — ٥٩ •

(١٢) ريمون برلان : السياسة والفلسفة عند توماس هوبز ، المرجع السابق ص ٧٩ وكذلك :
=

هذا النزول من جانب واحد ، أى أن الأفراد — فى نظر هوبز —
اتفقوا فيما بينهم على اختيار ذلك الرئيس الأعلى دون أن يشركوه فى
الاتفاق ودون أن يلتزم من ناحيته بشئ^(١٣) .
ومادام الأفراد قد نزلوا عن كل حقوقهم دون أن يلزموا الحاكم
بشئ ، فإن سلطانه عليهم يكون مطلقا لا حدود له ، ومهما أتى من تصرفات
أو أفعال فلن يحق للأفراد أن يثوروا عليه أو أن يخالفوا أمره والا عدوا
خارجين على العقد ناكثين بالعهد^(١٤) .

— جاك ماريتان : فكرة السيادة ، المرجع السابق ص ١٤ .
— بيردو : مطول المعام السياسية ج ٢ ، المرجع السابق
ص ٤٨ — ٤٩ .

(١٣) ويدلل هوبز على وجهة نظره فى أن الحاكم ليس طرفا فى العقد
بأنه حتى يمكن القول بوجود عقد بين الجماعة والحاكم يلزم وجودهما معاً فى
وقت واحد ، وهذا غير ممكن ، لأنه قبل وجود الدولة توجد الجماعة دون
الحاكم ، ومن ثم لا تجد الجماعة أمامها من تتعاقد معه . وبعد قيام الدولة
لن يكون هناك الا الحاكم لأن الجماعة تتحلل بمجرد قيام الدولة ولا يبقى
الا الحاكم وحده . وفى كلتا الحالتين لن يوجد الا أحد الطرفين اما الجماعة
واما الحاكم ، ومن ثم لا يمكن تصور وجود عقد بين الحاكم والجماعة
راجع ذلك فى :

— Janet (paul) : Histoire de la science politique dans ses
rapports avec la morale 5 ed t II paris, p. 160.

— د . ثروت بدوى : النظم السياسية ، المرجع السابق ص ٥٦ .
— د . السيد صبرى : مبادئ انقانون الدستورى ، المرجع السابق
ص ١٥ — ١٦ .

(١٤) جيلينك : الدولة الحديثة وقانونها ، المرجع السابق ج ١ ص ٣٢٩
ويضيف فى موضع آخر أن هوبز كان يرى أن صاحب السيادة ذاك هو المشرع
والتقاضى الأعلى وسيد الحرب والسلام بل وسيد الجميع ، له حق الثواب
والعقاب وهو مصدر الشرف كله — ولقد كانت كل هذه الخصائص — فيما
يرى جيلينك — هى مجموع المزايا التى كانت تقررها النظرية السياسية فى
انجلترا للملك ، جيلينك ج ٢ ص ١١٢ . ولقد كان ذلك من هوبز طبيعياً فى
نظرنا بوصفه كان ربياً للأسرة المالكة الانجليزية التى عاش فى كنفها وكان
معلماً للأمير شارل الذى أصبح الملك شارل فيما بعد .

ويهاجم هوبز الرأى القائل بأن الأفراد لم ينزلوا بالعقد الذى أقاموا به السلطة الا عن جزء من حقوقهم واحتفظوا لأنفسهم بالجزء الباقي . فالنزول الجزئى — فى رأيه — غير ممكن والا أبقينا على الحياة البدائية التى تسودها المفوضى والحروب بين الأفراد ، لأنه ما دامت هناك حقوق لم ينزل عنها الأفراد للسلطة التى أقاموها ، ظلت هذه الحقوق محط الأطماع وسبباً للحروب بين الأفراد . ولذلك لا يتصور هوبز الا أن يكون الأفراد قد نزلوا عن حقوقهم كلية للحاكم ليخرجهم من حالة الفطرة البدائية وليخلصهم من الخوف والفرع وليحقق لهم السلام والأمن .

ونتيجة لذلك فان السلطة — عند هوبز — تكون دائماً مطلقة . ويذهب هوبز فى فكرة السلطان المطلق الى حد القول بأن الدولة مالكة لجميع الأموال بحجة أن الأفراد قد نزلوا للحاكم الذى اختاروه عن جميع حقوقهم وبالتالي لا تكون لهم على الأموال حقوق وانما مجرد امتيازات يقررها الحاكم ويسحبها كما يشاء .

وأخيراً فان هوبز يرى أن الحاكم غير مقيد بأي قانون لأنه هو الذى يضعه ويعدله ويلغيه حسب هواه ، وهو الذى يحدد معنى العدالة . أما القوانين العرفية فلا يؤمن هوبز بقوة الزامها الا على أساس ارادة الحاكم . فهى تستمد قوتها من سكوت الحاكم الذى يدل على قبوله لها (١٥) .

= راجع فى نفس المعنى كذلك :

- جانيه بول : تاريخ العلوم السياسية ، المرجع السابق ص ١٥٩ .
- د . طعيمه الجرف : النظريات والنظم السياسية ومبادئ القانون الدستورى ، المرجع السابق ص ٦٦ — ٦٧ .
- د . ثروت بدوى : النظم السياسية ، المرجع السابق ص ٥٥ — ٥٦ .
- (١٥) ريمون بولان : السياسة والفلسفة عند توماس هوبز ، المرجع السابق ص ٨١ وكذلك :
- د . ثروت بدوى : النظم السياسية ، المرجع السابق ص ٥٨ .
- د . السيد صبرى : مبادئ القانون الدستورى ، المرجع السابق ص ١٥ — ١٦ .

وهكذا يبدو رأى كل من بودان وهوبز واضحا •

فما دام الشعب قد تخلى كلية عن كل سلطته لتكى ينقلها الى الملك فان هذا الملك لم يعد جزءاً من الشعب ، وانما انفصل عنه وأصبح مستقلاً بالنسبة له بل وسامياً عليه • وأصبح هو صاحب السيادة الذى يحكم من أعلى المجتمع السياسى كله • وعندما يقرر بودان أن الأمير صاحب السيادة هو صورة الله فى الأرض ، فان هذا التعبير يجب أن يفهم بكل ما يعنيه من معنى ، فهو يعنى ان صاحب السيادة يسود الشعب كما يسود الله الكون •

ان السيادة تعنى سلطة عليا متميزة وسامية فوق كل الشعب وتحكم من مكانها ذاك المجتمع السياسى كله • ولهذا السبب فان هذه السلطة تكون مطلقة وبالتالى غير محدودة لا فى مداها ولا فى مدتها ، وبدون مسئولية أمام أى انسان على الأرض^(١٦) •

● روسو Rousseau :

ذلك المضمون لفكرة السيادة ، نلتقى به عند رائد آخر من زواديها هو جان جاك روسو الذى كتب يقول ان « العقد الاجتماعى يعطى المجتمع السياسى سلطة مطلقة على كل أعضائه ، وهذه السلطة المطلقة — التى تتولاها ارادة عامة — تحمل اسم السيادة »^(١٧) والسيادة — التى ليست سوى ممارسة الارادة العامة — لا يمكن أبدا التصرف فيها ، وصاحب السيادة — الذى هو كائن جماعى — لا يمكن لأحد أن يمثله أو ينوب عنه سوى نفسه »^(١٨) ويضيف روسو الى ذلك أن « السلطة العليا لا يمكن

(١٦) جاك ماريتان : فكرة السيادة ، المرجع السابق ص ١١ •

Jean - Jacques Rousseau : Le contrat Social, Paris, (١٧)
F. Reader & Oie, édit , 2 éd. , 1914 , Livre II, chap. p. 185.

(١٨) جان جاك روسو : العقد الاجتماعى ، المرجع السابق ، الكتاب الثانى ، الفصل الأول ص ١٥٦ •

تقييدها»؛ ذلك أن تقييد السلطة العليا معناه تحطيمها»^(١٩) وأن «السلطة صاحبة السيادة ليست فى حاجة إلى ضمانات بالنسبة لرعاياها»^(٢٠) .

ويفسر روسو فكرة العقد الاجتماعى بقوله : ان الالتزام الاجتماعى والخضوع للسلطة لا يمكن أن يكون أساسهما القوة ، ذلك أن تأسيس السلطة على القوة وحدها يعنى انكار فكرة الحق كلية^(٢١) .

كذلك لا يمكن أن يستند الالتزام الاجتماعى — كما يقرر — الى فكرة السلطة الطبيعية التى للأب على أبنائه . فالأسرة وهى أقدم الجماعات البشرية ليست ظاهرة طبيعية غير ارادية ، بل هى ظاهرة ارادية اتفاقية ، ذلك أن الأطفال لا يرتبطون بأبيهم الا لزم من محدود حاجتهم اليه فى المحافظة عليهم ورعايتهم . وبمجرد أن تزول هذه الحاجة ينحل ذلك الرباط الطبيعى ويعفى الأبناء من واجب الطاعة نحو آنائهم ، كما يعفى الآباء من التزام الحماية والرعاية لهم ، ويسترد هؤلاء وأولئك حريتهم الطبيعية فاذا بقيت الأسرة رغم ذلك قائمة واستمرت الرابطة بين الآباء والأبناء ، فلن يكون ذلك الا نتيجة لاتفاق حر ورغبة مشتركة فى الابقاء على الأسرة^(٢٢) .

وينتهى روسو الى أنه اذا كانت الأسرة وهى الصورة الأولى للجماعة السياسية لا يمكن أن تقوم الا على أساس اتفاق حر ، فكذلك كل جماعة سياسية لا يمكن تصور وجودها الا باتفاق الأفراد فيما بينهم على الحياة فى جماعة . وهذا الاتفاق أو العقد الاجتماعى لن يكون

(١٩) جان جاك روسو : العقد الاجتماعى ، المرجع السابق ، الكتاب الثالث ، الفصل السادس عشر ص ٢٧٦ .

(٢٠) جان جاك روسو : العقد الاجتماعى ، المرجع السابق ، الكتاب الرابع ، الفصل السابع ص ١٤٥ .

(٢١) جان جاك روسو : العقد الاجتماعى ، المرجع السابق ، الكتاب الأول ، الفصل الثالث ص ٣٢ .

(٢٢) جان جاك روسو : العقد الاجتماعى ، المرجع السابق ، الكتاب الأول ، الفصل الثالث ص ٤٣ .

سليما ومشروعاً — فى نظر روسو — الا اذا صدر عن اجماع الارادات
الحرّة للأفراد المكونين للجماعة .

وهكذا نجد روسو قد جعل العقد الاجتماعى أساساً للسيادة ،
وهو انما فعل ذلك بعد أن استبعد كل المصادر الأخرى المتصورة للسيادة
الواحد تلو الآخر . فلقد بين على التوالى أن السلطة السياسية لا يمكن
أن توجد مصدرها المشروع لا فى القوة ولا فى تنظيم الأسرة ، ومن ثم
كان لابد من وجود اتفاق لكى تولد هذه السلطة .
ونظرية روسو تتضمن شرطين أساسيين^(٢٣) :

الأول : حالة طبيعية سابقة على تكوين المجتمعات المدنية ، وفى هذه
الحالة فان كل انسان بالغ غير خاضع لأية سلطة انسانية كان يتمتع
باستقلال مطلق .

-
- (٢٣) بريدو : مطول العلوم السياسية ج ٢ ، المرجع السابق ص ٥٦
وفى نفس المعنى :
— مارسيل بريلو : تاريخ الفكر السياسى ، المرجع السابق ص ٤٠٦
وما بعدها .
— اسمان : مبادئ القانون الدستورى الفرنسى المقارن ، المرجع
السابق ص ٣٠٤ — ٣١٠ .
— دوبر : مطول القانون الدستورى ، المرجع السابق ص ٥٥ — ٥٧ .
— د. وحيد رافت وراوية ابراهيم : القانون الدستورى ، المطبعة
العصرية سنة ١٩٣٧ ص ٢٥ .
— د. السيد صبرى : مبادئ القانون الدستورى ، المرجع
السابق ص ١٦ .
— د. مصطفى كامل : شرح القانون الدستورى المرجع السابق ص ٢٥
— د. عبد الحميد متولى : القانون الدستورى والأنظمة السياسية ،
المرجع السابق ص ٢٩ وما بعدها .
— د. محسن خليل : النظم السياسية والقانون الدستورى ،
المرجع السابق ص ٦٣ — ٦٥ .
— د. طعيمه الجرف : النظريات والنظم السياسية ، المرجع السابق
ص ٦٧ ، ٦٨ .
— د. ثروت بدوى : النظم السياسية ، المرجع السابق ص ٥٤ — ٥٥ .
— د. محمد كامل ليلة : النظم السياسية ، المرجع السابق ص ٨٢ — ٨٣

ولقد كان هذا الفرض معترفاً به من كل مدرسة الطبيعيين والكتاب السابقين . وبالنسبة لكتاب القرنين السابع عشر والثامن عشر ، فإن الحالة الطبيعية السابقة على تكوين المجتمعات المدنية لم تكن تتفق مع الحالة الحيوانية البحتة وإنما على العكس تماماً فلقد كان الإنسان المخلوق المعقل يخضع لقوانين طبيعية أملاها عليه عقله وضرورات المحافظة على نفسه .

الثانى : عقد اجتماعى صريح أو ضمنى قام بواسطته كل الأفراد — الراغبين فى تكوين أمة — بوضع نهاية للحالة الطبيعية وذلك بإنشاء سلطة تعلق ارادات الأفراد .

والعقد الاجتماعى بهذا الوصف هو الواقعة التى ولدت ليس فقط السيادة ، وإنما الأمة نفسها^(٢٤) . فلقد اعتبرت النظرية الأفراد كما لو كانوا طاقات حرة تماماً وذات ارادة والمجتمع الوطنى لا ينشأ الا عن طريق تجمع الأفراد بموافقة جماعية منهم .

هذا العقد فى نظر روسو يجب أن تتم الموافقة عليه بالاجماع ، ويعمل هو ذلك بأن أحدا لا يمكن أن يفقد استقلاله الطبيعى بغير ارادته ، وأنه اذا خرقت شروط العقد فإن كل فرد يستعيد حريته الطبيعية . ومن ناحية أخرى فإن روسو يشترط أن تكون شروط العقد واحدة بالنسبة للجميع لأنه بدون ذلك لا يمكن الحصول على الاجماع المطلوب . وهذه الشروط ليست تحكمية اذ يمكن ردها جميعا الى شرط واحد هو التنازل التام من كل مشترك عن كل حقوقه الى المجتمع كله ، وبناء على ذلك فإن السلطة العامة المكونة من هؤلاء الأفراد لا يمكن أن تستقر الا فى المجتمع بأكمله . فالسيادة اذن ليست شيئاً آخر سوى الارادة العامة للمجتمع الذى أنشأه العقد الاجتماعى ، والقانون هو التعبير عن هذه الارادة^(٢٥) .

(٢٤) لافاريير : القانون الدستورى ، المرجع السابق ص ٣٦٩ .

(٢٥) لافاريير : القانون الدستورى — المرجع السابق ، صفحة ٣٧٠ .
وكذلك :

ويضيف روسو الى ذلك تحفظا هاما هو أن هذه الارادة العامة ليست هي الارادة الاجتماعية لكل المواطنين ولكنها ارادة الأغلبية ، وهذا الخضوع لقرار الأغلبية هو أيضاً أحد الشروط الضرورية للعقد الاجتماعى لأن اشتراط الاجتماع لكى يصبح القانون لازما للجميع سوف يكون معناه الحكم على المجتمع بالعجز •

وإذا كان روسو يتفق مع هوبز ودعاة القانون الطبيعى فى الاعتراف بوجود حياة المفطرة وفى أن الانتقال الى حياة الجماعة قد تم بناء على عقد اجتماعى ، الا أنهم قد ذهبوا مذاهب مختلفة فى تكييف ذلك العقد وفى تحديد أطرافه وتعيين أهدافه •

فروسو وان كان يتفق مع هوبز فى أن الحاكم ليس طرفا فى العقد الا أنهما يختلفان فى تحديد أطراف العقد • فبينما يرى هوبز أن العقد الاجتماعى هو اتفاق الأفراد فيما بينهم على اقامة السلطة بمعنى أن كل فرد يلتزم فى مواجهة الآخرين ، فان روسو يرى أن الأفراد انما يبرمون العقد مع أنفسهم على أساس أن لهم صفتين : كونهم أفراد طبيعيين كل منهم فى عزلة عن الآخر ، وكونهم أعضاء متحدين فى الجماعة السياسية المزمع قيامها ونتيجة لذلك فان هوبز يضمن العقد الاجتماعى مجموعة عقود تقدر بعدد الأفراد المكونين للجماعة ويلتزم فيها كل منهم قبل الأفراد الآخرين ، بينما يرى روسو أن طرفى العقد هما الأفراد الطبيعيين من ناحية ومجموعة الأفراد أعضاء الجماعة السياسية من ناحية ثانية (٢٦) •

ومن ناحية أخرى فبينما يرى هوبز أن الأفراد ينزلون — بمقتضى العقد — عن جميع حقوقهم للسلطة التى يقيمونها (الملك) وبالتالي تكون هذه السلطة مطلقة ، يذهب روسو الى أن الأفراد ينزلون كذلك بالعقد

— د. طعيمة الجرف : النظريات والنظم السياسية — المرجع السابق ص ١٩ وكذلك نظرية الدولة — المرجع السابق ص ٥٠ •
— اسمان : مبادئ القانون الدستورى الفرنسى المقارن — المرجع السابق ص ٣٠٧ — ٣٠٨ •

(٢٦) د. ثروت بدوى : النظم السياسية المرجع السابق ص ٥٥ — ٥٦ •

عن كل حقوقهم دون تحفظ الا أنه يرى أن هذا النزول يكون للمجموع • وهذا النزول في رأى روسو لا يفقد الأفراد حرياتهم وحقوقهم نهائيا لأنهم سيستعيضون عنها بحريات وحقوق مدنية تقررها لهم الجماعة المدنية التي أقاموها ، هذه الحقوق والحريات سوف تكون حقوقا حقيقية لأنها بخلاف الحقوق الطبيعية التي نزلوا عنها ستنتمتع بحماية السلطة العامة •

هذه السيادة التي حاولنا إبراز مضمونها الأصيل لدى روادها الأوائل : بودان ، وهوبز ، وروسو ، لازالت بحاجة الى تحليل أعمق تبرز فيه خصائصها الأساسية •

● تحليل السيادة وتحديد خصائصها :

في تحليله لهذه السيادة ، يذهب العميد دوجي الى القول بأنها ليست سوى ارادة Une Volonté صاحب الحق في السيادة ، والذي يميز هذه الارادة عن غيرها أنها لا يمكن تحديدها الا وفق شروط معينة خاصة بها تختلف عن غيرها وهذا ما يجعل السيادة ارادة لها خصائص لا توجد في أية ارادة أخرى • والخاصية الأساسية لهذه الارادة أنها تحدد نفسها بنفسها ، فالباعث الذي يبعث هذه الارادة على التصرف هو باعث تابع منها وحدها ، فلا يمكن أن يكون باعثها على التصرف منبعثا من أية ارادة أخرى • فصاحب السيادة لا يمكن أن تلزمه ارادة أجنبية عنه بالتصرف على نحو معين وهو لا يلتزم بالتصرف على نحو ما الا اذا أراد هو ذلك (٢٧) •

والواقع أن كل ما قيل في مضمون السيادة وفي خصائصها يمكن رده الى هذه الخاصية الأساسية •

فالذي ذهب اليه الكتاب الألمان من أن السيادة هي التي تختص بتحديد اختصاصها a la competence de sa competence لا يخرج عن

(٢٧) دوجي : السيادة والحرية — المرجع السابق ص ٨٤ — ٨٥ •

المعنى الذى ذكرناه من أنها تحدد نفسها بنفسها ، بمعنى أنها تحدد بنفسها نطاق عملها ، وما يجب عليها عمله وما لا يجب •

وما ذهب اليه الأستاذ بيرجس Burgess من أن السيادة عبارة عن سلطة أصيلة Originaire ، ومطلقة بغير حدود على شخص معين أو مجموعة من الأشخاص (٢٨) • وما قرره الأستاذ أسمان Esmein من أن هذه السلطة لا تعترف مطلقا بسلطة أعلى منها أو مساوية لها فيما تنظمه من علاقات (٢٩) لا يخرج بدوره عن المعنى السابق •

ولا يخرج عنه كذلك ما ذهب اليه لافاريير — عند تحديده لخصائص السيادة — من القول بأن السلطة التى تملكها الدولة لها خاصيتين تجعلها مختلفة عن كل سلطة أخرى داخل الجماعة :

— فهى سلطة أصيلة Originaire بمعنى أنها لا تصدر عن أية سلطة أخرى •

— وهى سلطة عليا Suprême بمعنى أنها فى المجال الذى تباشر فيه لا توجد سلطة أعلى منها فحسب وإنما لا توجد أيضاً سلطة مساوية لها ، وأنها لا تتميز فقط بالقدرات التى تنطوى عليها (كعمل الدستور والقانون) ولكنها وقبل كل شئ تتميز بدرجة السلطة التى تصل اليها فهى سلطة عليا بل هى قمة السلطة (٣٠) •

كل هذه الأقوال لا تتجاوز الفكرة التى عبرت عنها الخاصية الأساسية للسيادة التى أسلفنا الإشارة اليها ، وهى أن السيادة ارادة تحدد نفسها بنفسها • ذلك أن السيادة اذا كانت فى الحقيقة ارادة تحدد نفسها بنفسها ، فانه سينتج عن ذلك أنها لا تعترف بسلطة أعلى منها أو مساوية لها • وينتج عن ذلك أيضا أنها سلطة أصيلة بمعنى أنها لم تتلق هذه الخاصية من ارادة سابقة عليها أو من ارادة أعلى منها •

(٢٨) دوجى : السيادة والحرية — المرجع السابق ص ٧١ •

(٢٩) راجع ما سبق ص ٤٣ •

(٣٠) لافاريير : القانون الدستورى ، المرجع السابق ص ٣٥٨—٣٥٩ •

وينتج عن ذلك أخيرا أن السيادة تكون مطلقة أو غير محددة ، لأنها ان لم تكن كذلك فإنها سوف تعتمد على ارادة تقوم بتحديدتها ونتيجة لذلك فلا يمكن القول بأنها تحدد نفسها بنفسها .

هذه الخاصية الأساسية التي أسلفنا الإشارة اليها يترتب عليها عدة نتائج هامة :

أولها : أن هذه الارادة لا يمكن أن يفرض عليها أية التزامات من قبل ارادة أخرى ، فمن الجائز أن يكون لها حقوق ، أما أن يكون عليها التزامات فإن هذا أمر لا يمكن تصوره . ذلك أنه اذا تصورنا امكانية فرض التزامات عليها فان معنى ذلك أنها تكون مقيدة بارادة أخرى ومن ثم فلا يمكن القول بأنها تحدد نفسها بنفسها . ولهذا السبب فان روسو أحد فقهاء نظرية السيادة كتب يقول « انه لا يتفق مع طبيعة النظام السياسى نفسه أن يفرض على صاحب السيادة قانون لا يستطيع أن يخالفه أو ينقضه » ، كذلك كتب « كانت » تحت تأثير كتابات روسو فى « العقد الاجتماعى » وهناك قانون مقدس لا يمكن خرقه ، بل ومن الجرم مجرد الشك فيه . . هذا القانون ليس مصدره البشر ، وانما هو نابع من سلطة تشريعية عليا ومعصومة . هذا القانون هو أن صاحب السيادة فى الدولة ليس له الا حقوق فى مواجهة رعاياه ، وليس عليه اطلاقا أية واجبات « (٣١) » .

(٣١) دوجى : السيادة والحرية — المرجع السابق ص ٧٧ — ٧٨ .
ويذهب دوجى الى أن اعتبار السيادة سلطة ارادية مستقلة معناه الاعتراف بأن ارادة الدولة تنبع من ذاتها وأنه لا تأثير عليها من أى سلطة خارجية أعلى ، والأخذ بهذا الوصف ينتهى الى انكار كل محاولة لاختضاع الدولة للقانون بصورة جدية الأمر الذى يهدد كل القانون العام بالانهيار راجع فى ذلك :

Duguit : Lecons de droit public général 1926, p. 116.

وانظر كذلك :

د. طعيمة الجرف : النظريات والنظم السياسية ومبادئ القانون الدستورى المرجع السابق ص ٨١ هامش (١) وكذلك نظرية الدولة — المرجع السابق ص ١٤١ .

ونتيجة لذلك وما دامت هذه الارادة لا يمكن أن يفرض عليها أية التزامات ، فإن السيادة تكون ارادة آمرة دائما ، فهي ارادة أعلى من كل الارادات الموجودة على اقليم معين •

ولهذا السبب فهي لا تتعامل مع الارادات الأخرى بطريق التعاقد ولكن عن طريق فرض الأوامر ، فهناك دائما بين صاحب السيادة والمرعايا علاقة التابع بالمتبوع • وطبقا لقول ماثور منقول عن القانون الكنسي فإن كل مجتمع تقوم فيه سلطة صاحبة سيادة هو مجتمع لا يقوم على المساواة ، لأنه يتكون من أشخاص يختلفون في مراكزهم ومن ثم فآرادتهم لها خصائص وسلطات مختلفة • فالأشخاص الذين يتصدون باسم السيادة ، والذين يعبرون عن ارادة صاحبة سيادة هم في مستوى أعلى من الآخرين ، ويتصرفون آراءهم بطريق واحد هو طريق اصدار الأوامر اليهم ، وعلى هؤلاء تنفيذ هذه الأوامر ليس بسبب مضمونها أو فحواها ولكن لأنها صادرة عن ارادة هي بطبيعتها أعلى من آرادتهم (٣٢) •

ثانيا : والنتيجة الثانية هي أن السيادة واحدة Un. ولا تقبل

التجزئة Indivisible •

ووحدة السيادة معناها أنه على الاقليم الواحد لا يمكن أن توجد سوى سيادة واحدة أي سلطة عليا واحدة • ذلك أنه ان وجدت سيادتان على اقليم واحد ، وأصدرت كل منهما أمرا مناقضا للأمر الذي أصدرته الأخرى ، ففي هذه الحالة لا يمكن تنفيذ الأمرين معا لأنهما متناقضان • والأمر بعد ذلك لا يعدو أحد حلين : اما ألا ينفذ الأمران ، وحينئذ

(٣٢) ويرى دوجي أن اعتبار السيادة سلطة ارادية آمرة فيه خطورة لأن معناه الاعتراف لارادة الدولة بسيادة ويعلو في مواجهة ارادات الأفراد العاديين • وهو ما يعنى في النهاية أنها لا تكون ملزمة حيالهم باحترام ما تبرمه معهم من عقود حيث تقوم هذه العقود بين أطراف غير متكافئة في الارادة انظر ذلك في :

— دوجي : دروس القانون العام ، المرجع السابق ص ١١٦ وكذلك :

— د. طعيمة الجرف : النظريات والنظم السياسية ومبادئ القانون الدستوري ، المرجع السابق ص ٧١ هامش (١) وكذلك نظرية الدولة ، المرجع السابق ص ١٤٠ •

لن تكون هناك أية سيادة على الاطلاق ، واما أن ينفذ أمر واحد منهما ، وفى هذه الحالة سوف تكون الارادة التى أصدرت هذا الأمر وحدها صاحبة سيادة (٣٣) .

كذلك فان السيادة ليست فقط واحدة وانما هى أيضاً لا تقبل الانقسام — وهذا معناه أنه لا يمكن تقطيع السيادة الى أجزاء مختلفة توزع على أعضاء متميزة فالسيادة ارادة ، والارادة اما أن تكون كاملة واما ألا تكون على الاطلاق . أما أن توجد بصفة جزئية فهو ما لا يمكن حدوثه . ومن ناحية أخرى فاننا إذا افترضنا تقسيم السيادة بين عضوين أو أكثر ، وفى هذه الحالة اما أن تكون هذه الأعضاء المختلفة كلها صاحبة سيادة وهذا مستحيل مادامنا قد قلنا بوحدة السيادة ، واما ألا يكون لأى منها سيادة ، وفى هذه الحالة لن تكون هناك سيادة على الاطلاق (٣٤) .

(٣٣) وينتقد دوجى هذه النتيجة ويرى أن هذا الوصف لحق السيادة يجعل من العسير تفسير ظاهرة الدول الاتحادية اذ من المعلوم أن هذه الدول تقوم على فكرة السيادة المركبة . انظر ذلك فى :

— دوجى : دروس القانون العام ، المرجع السابق ص ١١٦ وكذلك :
— د. طعيمة الجرف : النظريات والنظم السياسية ومبادئ القانون الدستورى ، المرجع السابق ص ٧١ هامش (١) ، وكذلك نظرية الدولة ، المرجع السابق ص ١٤١ .

واستناداً الى هذه النتيجة فاننا نجد أن رجال الثورة الفرنسية وبوجه خاص رجال الجمعية التأسيسية المعروفة باسم Convention كانوا يعارضون كل حركة فيدرالية ، وان كان البعض يرى أن هذه المعارضة لها أسباب أخرى اذ كانت ترجع الى الخشية من اضعاف الوحدة القومية التى كانت تهددها أخطار خارجية . راجع فى ذلك :

— د. عبد الحميد متولى : الفصل فى القانون الدستورى ج ١ المرجع السابق ص ٣١٨ — ٣١٩ .

(٣٤) دوجى : السيادة والحرية ، المرجع السابق ص ٧٩ — ٨١ وانظر كذلك :

— دوجى : دروس فى القانون العام ، المرجع السابق ص ١١٦ حيث يرى دوجى أنه لا يمكن التسليم للسيادة بهذه النتيجة لأنها غير عملية وتتناقض مع الواقع المستقر فى التنظيمات السياسية المعاصرة . فقد أدى مبدأ الفصل بين السلطات الى تعدد الهيئات العامة فى الدولة التى تخصص كل واحدة منها فى =

ثالثا : السيادة غير قابلة للتصرف فيها *Inaliénable* وهذا معناه أن صاحب الحق فى السيادة لا يمكن أن ينقلها الآخر • ذلك أنه لما كانت السيادة فى حقيقتها ارادة فانها لا يمكن فصلها عن صاحبها • فالانسان لا يمكن أن يتصرف فى ارادته والا كان ذلك انتحارا حقيقيا^(٣٥) •

= ممارسة جانب بعينه من الجوانب المختلفة التى تحتل اليها فكرة السيادة •
وانظر فى نفس المعنى :

— د. عبد الحميد متولى : الفصل فى القانون الدستورى ، المرجع السابق ص ٣١٨ — ٣١٩ •

— د. طعيمة الجرف : النظريات والنظم السياسية ومبادئ القانون الدستورى ، المرجع السابق ص ٧١ هامش (١) وكذلك نظرية الدولة ص ١٤١ •

(٣٥) ومن رأى الأستاذ سيبر Sibert أن هذه النتيجة تتعارض مع مبدأ سيادة الأمة الذى اعتنقته الثورة الفرنسية ذلك أنه طبقا لهذا المبدأ فان السيادة تعتبر حقا شخصيا • ومن سمات الحق الشخصى قابليته للتصرف فيه الى الغير بمقابل أو بغير مقابل • ومع ذلك فقد برر واضعو دستور سنة ١٧٩١ النص على مبدأ عدم قابلية السيادة للتصرف بأن السيادة — قبل عصر الثورة — كانت تقوم على أساس فكرة التملك *Patrimonialité* فالملك كان يعتبر المالك الحقيقى للدومين المتعلق به ، وحق الملكية ينطوى بطبيعة الحال على حق للتصرف فى الأشياء المملوكة ، وبناء على ذلك كان الدومين قابلا للتصرف فيه • وكان يقصد بالدومين — بالإضافة الى الأراضى وما يتصل بها من غابات وأشجار • الخ — حقوق الملك ذاتها المتصلة بمزاولة السلطة *Droits regaliens* كحق القضاء والحقوق الضرائبية • الخ ونظرا لما حدث من جانب بعض الملوك فى فرنسا من اساءة استعمال تلك الحقوق ، فقد صدر سنة ١٥٦٦ تشريع ملكى يطلق عليه *L'ordonnance de Moulins* يقرر مبدأ عدم قابلية الدومين الملكى للتصرف فيه • وحين جاءت الثورة وعملت على نزع السيادة من الملك ونقلها الى الأمة ، نقلتها بالحالة التى كانت عليها أى بما فى ذلك عدم القابلية للتصرف على النحو الذى أوضحناه • راجع فى ذلك :

— Sibert : La constitution de la france, Paris - 1946 p. 87.

— د. عبد الحميد متولى : الفصل فى القانون الدستورى ، المرجع السابق ، هامش ٣ — صفحة ٣١٩ وما بعدها •

وعدم قابلية السيادة للتصرف فيها تتنافى مع النظام الملكى
الوراثى (٣٦) ولكنها لا تتنافى مع النظام النيابى (٣٧) .

رابعاً : السيادة غير قابلة للملك بمضى المدة **Imprescriptible** :
ويترتب على ذلك أنه اذا استطاعت شخصية من الشخصيات أو هيئة
من الهيئات أن تفرض سلطتها مدة ما مهما طال ، فانها لا تستطيع رغم
ذلك أن تدعى شرعية سلطتها أو شرعية سيادتها ، فغصب السيادة يظل
دائماً غصباً .

وقد نصت دساتير عصر الثورة الفرنسية على هذه النتيجة (٣٨) .

(٣٦) ومن الملاحظ أن واضع دستور سنة ١٧٩١ فى فرنسا لم
ينتهبوا الى ذلك اذ نجدهم بعد أن نصوا على عدم قابلية السيادة للتصرف
فيها ، يقررون أن عرش الملكية الفرنسية وراثى فى الأسرة المالكة ، وأنه
ينتقل من الذكور الى الذكور . . الخ ، راجع فى ذلك :

— سيير : دستور فرنسا ، المرجع السابق ص ٨٧ .

— د. عبد الحميد متولى : الفصل فى القانون الدستورى ، المرجع
السابق ص ٣٢١ .

(٣٧) وهذا عكس ما كان يراه روسو ، اذ كان يرى أن النظام
النيابى يتعارض مع مبدأ سيادة الأمة ، وكان يؤسس ذلك على أن عدم
قابلية السيادة للتصرف فيها يترتب عليه أن صاحب السيادة وهو الأمة
لا يستطيع أن ينب عنه وكلاء أو ممثلين لأن هؤلاء يكون لهم الحق فى هذه
الحالة لأن يعدوا اراقتهم أنها هى ارادة الأمة ، وهذا أمر غير مستطاع لأن
ارادة الانسان لا يمكن أن تعد فى الوقت نفسه هى ارادة غيره ، لذلك كان
روسو يرى أن نواب الشعب لا يصح اعتبارهم الا مجرد مندوبين **Commis**
يصدر اليهم الناخبون تعليماتهم ورغباتهم التى يجب عليهم تنفيذها كما أن
الناخبين حق عزل أولئك النواب متى شاعوا .

(٣٨) ويذكر د . عبد الحميد متولى أن مبررات هذا النص تلخص فى
أمرين :

الأول : هو رد فعل ضد آراء بعض الكتاب الذين كانوا يصرحون بأن
السيادة وإن كانت فى الأصل ملك للشعب إلا أن ملوك فرنسا قد تملكوها
بعد ذلك بمضى المدة ، الثانى هو أن مبدأ عدم قابلية الدومين الملكى للملك بمضى
المدة ، كان أيضاً من المبادئ السائدة فى العهد الملكى القديم . ولقد كان
الدومين الملكى يشمل — وكما قلنا — حقوق السلطان أى الحقوق المتعلقة =

أياً ما كان الأمر فإن نتيجة العرض المتقدم — بالنسبة لمضمون
السيادة — تبدو لنا الآن واضحة ، فالنصوص الهامة التي سقناها كدليل
لا يقبل نقضه من كتابات كبار المفكرين الذين أسهموا بالنصيب البارز في
بناء نظرية السيادة — بودان ، هوبز ، روسو تكفيها للدلالة على المضمون
الصحيح للسيادة .

فحين نتكلم عن السيادة فإن هذا التعبير ليس مجرد كلمة أو لفظ
نرجع — لتحديد مضمونه — الى معناه اللغوي أو نسوق له معنى يخالف
مضمونه ومعناه الصحيح وذلك كالقول بأن السيادة تعنى الاستقلال التام
أو الحق في اتخاذ قرارات نهائية .

السيادة اذا أردنا استعمالها حسب مضمونها الأصيل والصحيح
ليس لها سوى المضمون التالي :
— السيادة هي السلطة العليا الآمرة للدولة التي لا تقبل التصرف
فيها أو التنازل عنها .

— هذه السلطة منفصلة عن الشعب وسامية عليه .
وهي تتميز بقدرتها على وضع القوانين بمفردها ، ويفرضها على
الرعايا دون موافقة منهم ، كما تتميز بأنها سلطة مطلقة غير محدودة لا ترد
عليها أي قيود .

لكن لما كانت الدولة شخصاً معنوياً مجرداً ، فقد تعين البحث عن
صاحب ملموس لهذه السيادة .

أما بودان وهوبز فقد ذهبوا — كما رأينا — الى القول بأن الملك هو
صاحب السيادة وأما روسو فقد جعل هذه السيادة للارادة العامة .
ومن بعده وتأثراً به جاءت الثورة الفرنسية فنقلت هذه السيادة بمضمونها
ذاك وبخصائصها تلك من الملك الى الأمة ، وهو ما ينقلنا الى المبحث التالي .

* * *

= بمزاولة شئون الحكم ، وحين انتزع رجال الثورة السيادة من الملك ونقلوها
الى الأمة ، فأنهم نقلوها — على ما سنوضح — بخصائصها التي كانت عليها ،
ومن تلك الخصائص عدم قابلية السيادة للتملك بمضى المدة . المفصل في القانون
الدستوري المرجع السابق ص ٣٢٢ هامش (٢) .

المبحث الثانى

انتقال السيادة بمضمونها الأصل إلى الأمة

السيادة لدى روسو كانت تعنى أيضا تلك السلطة العليا التى بينا مضمونها وحددنا خصائصها فى المبحث السابق • لكن روسو نقل تلك السلطة من الملك إلى الأمة •

فاذا ما تصفحنا العقد الاجتماعى لروسو فاننا نجده يقوم أساسا على فكرة الارادة العامة • هذه الارادة العامة لم تكن فى نظر روسو مجرد ارادة الأغلبية وانما كانت ارادة عليا لا تقبل الانقسام ، وتصدر عن التسبب كوحدة واحدة ولم تكن الارادة العامة هذه الا وسيلة لكى ينقل روسو إلى الشعب تلك السلطة العليا التى أسلفنا بيانها ، والتى كانت للملك ، كل ذلك مع الاحتفاظ بها منفصلة عن الشعب ومتميزة عنه وسامية عليه بحيث أن الشعب بهذه الارادة العامة أصبح يملك سلطة عليا ومطلقة ، منفصلة ومتميزة عن أفرادها ، سلطة يمارسها الشعب من على نفسه كمجموعة من الأفراد (٣٩) •

والواقع أن السيادة فى عصر روسو لم تكن سوى نظرية فلسفية يراد بها الحد من سلطان الملوك • ولما قامت الثورة الفرنسية ، وتؤكد الفصل بين الملك والسلطة السياسية ، وأصبحت الجماعة صاحبة السلطة ،

(٣٩) وفى ذلك يقول روسو « ان العقد الاجتماعى يعطى المجتمع السياسى سلطة مطلقة على كل أعضائه ، وهذه السلطة المطلقة التى تتولاها ارادة عامة تسمى بالسيادة ، والسيادة — التى ليست سوى ممارسة الارادة العامة — لا يمكن أبدا التصرف فيها ، وصاحب السيادة الذى ليس سوى كائن جماعى لا يمكن لأحد أن يمثله أو ينوب عنه سوى نفسه ، والسلطة العليا لا يمكن تحديدها أو تقييدها ذلك أن تحديد السلطة العامة معناه تحطيمها » •

راجع ما سبق ص ٥٧ وما بعدها وراجع كذلك :

— الفريد بوز : فلسفة السلطة ، المرجع السابق ص ١٨٣ •

— بيردو : مطول العلوم السياسية — ج ٢ المرجع السابق ص ٥٨ ، ٦٠

ظلت فكرة السيادة قائمة بما لها من صفات الاطلاق والسمو وعدم القابلية للانتقال أو التجزئة ، ولكن بدلا من نسبتها الى الملك أصبحت السيادة ماكا للأمة^(٤٠) وقد كان نظام الحكم — قبل عصر الثورة — قائما على أساس المزج بين شخص الملك وبين الدولة ، ذلك المزج الذى عبر عنه لويس الرابع عشر بتعبيره المشهور « أنا الدولة » *L'etat e'est moi* أما النظام الذى جاءت به الثورة فقد قام على أساس آخر هو المزج بين الأمة والدولة^(٤١) .

(٤٠) لافاريير : القانون الدستورى ، المرجع السابق ص ٣٦٠ وفى نفس المعنى :
— د. عبد الحميد متولى : الفصل فى القانون الدستورى ، المرجع السابق ص ٣١٥ .

— د. ثروت بدوى : النظم السياسية ، المرجع السابق ص ٤٠ ، والذى يجدر التنبيه اليه أن الأمة لم تحل محل الملك فى مباشرة سلطات الحكم اذ ظلت هذه السلطات بعيدة عن مباشرة الأمة لها بطريقة مباشرة ذلك لأن الأمة ليس لديها الاختصاص أو الوسائل الفنية اللازمة لكى تباشر بنفسها هذه السلطات ولهذا السبب فقد أسندت هذه السلطات الى أعضاء متعددة هى الحكومة والبرلمان وهيئة الناخبين ، وكانت هذه الأعضاء تعمل نيابة عن الأمة راجع فى ذلك :

André Hauriou : Droit constitutionnel et Inst . Politiques, 1966. pp. 213 - 214.

وسوف نعود الى هذه المسألة تفصيلا عند الكلام عن مضمون السيادة الايجابى .

(٤١) لافاريير : المرجع السابق ص ٣٨٠ — ٣٨١ حيث يقرر أن الدولة قبل عصر الثورة كانت تتمثل فى الملك ولكن رجال الثورة مزجوا بين الأمة والدولة فأصبحت الأمة هى مادة Substance الدولة وجوهرها . وانظر كذلك كاريه دى ملبرج : المرجع السابق ص ١٦٩ حيث يقرر أن الفكرة الأساسية التى قررها رجال الثورة والتى اعتبرت أساسا للقانون العام فيما بعد هى فكرة تشخيص الأمة *La personification de la Nation* ويختلف الفقه الألمانى عن الفقه الفرنسى فى هذا الصدد حيث يذهب الفقه الألمانى الى أن الدولة وليست الأمة هى صاحبة السيادة ذلك أن هذا الفقه ينظر الى الدولة نظرة مجردة عن الأمة ويرأها كائنا قانونيا وشخصيا عاما يملك وحده حق السيادة ، راجع فى ذلك : د. طعيمة الجرف : النظريات =

وعلى اثر قيام الثورة أخذت فكرة سيادة الأمة طريقها الى القانون العام الفرنسى حيث تم تقنينها • وتقصيل هذا الأمر بإيجازاته عندما اجتمع مجلس الطبقات Le Etats généraux فى ١٧ يونيو سنة ١٧٨٩ ، أراد نواب العامة — على اثر خلاف بينهم وبين الأشراف ورجال الدين — أن يجعلوا مبدأ سيادة الأمة أساس عملهم ، وأطلقوا على أنفسهم الجمعية الوطنية L'Assemblée Nationale وأعلنوا أنهم مكلفون بتمثيل

= والنظم السياسية ومبادئ القانون الدستورى ، المرجع السابق ص ٢٥ هامش (١) وكذلك نظرية الدولة ص ١٠٠ — ١٠٥ حيث يذكر أن أول من صاغ هذه النظرية القانونية عن الدولة فى الفقه الألمانى هو جيربير Girber سنة ١٨٦٥ وتابعه فيها جيلينك واهرنج وجيرك • وقد يمتد هذا التصوير القانونى للدولة بالفكر الألمانى الى أبعد مدى ممكن وإلى الحد الذى آمن معه الألمان بقُدسية الدولة وسهوها ، حتى لقد اشتهر عن جيلينك أن الدولة تتميز بأربعة خصائص هامة :

١ — فهى أولا كيان قانونى قائم بذاته ومستقل عن الأفراد •
٢ — وهى بهذه الصفة أعلى الاشخاص القانونية وتملك وحدها حق السيادة •

٣ — وأنها لذلك ترفض بطبيعتها فكرة القيود أو الخضوع لاي قيد خارج عن ارادتها •

٤ — ومن ثم فهى لا تخضع للقانون قهراً ولكنها يمكن أن تقبل الخضوع بآرادتها وفقاً لفكرة التحديد الذاتى • وقد خرج هذا التصوير القانونى للدولة خارج المانيا ، واستقر عليه أغلب الفقه الحديث حتى أصبح بمثابة النظرية التقليدية فى فرنسا ومصر وغيرها من الدول المعاصرة • ورغم ذلك — كما يضيف الأستاذ الدكتور طعيمة الجرف — فإنه لا يزال يفصل بين الفقه الألمانى والفقه الفرنسى خلاف عميق ذلك أنه بينما ينظر الفقه الألمانى الى الدولة نظرة مجردة عن الأمة فإن الفقه الفرنسى يخلط بين الدولة والأمة ولا يرى الدولة شيئاً آخر غير الأمة منظوراً اليها نظرة قانونية وأنها بهذه الصورة تعتبر التشخيص القانونى للشعب ، وتكون سيادتها وسلطانها العامة المظهر القانونى للسيادة الشعبية ، حتى لقد أكد كارى دى ملبرج أن امتيازات السلطة التى تحوزها الدولة ليست فى الواقع سوى حقوق السيادة التى تملكها الأمة ذاتها ، وانتهى من ذلك الى انكار وجهة نظر الفكر الألمانى فيما يصور فيه الدولة باعتبارها شخصاً قانونياً مستقلاً عن الأمة : ذلك أن السيادة لا تكون ملكاً لشخصين فى وقت واحد ، ولا تكون السيادة ملكاً للأمة والدولة الا باعتبار أن الدولة والأمة شخص واحد •

(٧ — الدولة والسيادة)

ارادة الأمة المعامة La volonté générale de la Nation ولقد كان هذا الانفصال الناجح انتصارا كبيرا لمثلى الشعب .

وفى ٢٦ أغسطس سنة ١٨٧٩ صدر اعلان حقوق الانسان الذى نص فى مادته الثالثة على أن السيادة للأمة :

Le Principe de toute souveraineté réside essentiellement dans la Nation. Nul corps, nul individu ne peut exercer d'autorité que n'en émane.

وقد أضافت المادة ٦ من اعلان الحقوق نفسه قولها ان « القانون هو التعبير عن ارادة الأمة » .

ثم عاد مبدأ سيادة الأمة فتكرر فى اعلان حقوق الانسان الصادر مع دستور سنة ١٧٩٣ فنصت المادة ٢٥ منه على أن « السيادة للشعب وهى غير قابلة للانقسام ولا يمكن التنازل عنها أو فقدانها بالتقادم » .

وأخيرا نصت المادة ١٧ من اعلان حقوق الانسان الملحق بدستور السنة الثالثة على أن « السيادة تتركز أساسا فى مجموع المواطنين » . وهكذا جعلت الثورة الفرنسية من سيادة الأمة قاعدة قانونية عامة بنى عليها القانون العام الفرنسى وسرت منه الى البلاد المجاورة حتى أصبحت فى وقت من الأوقات القاعدة العامة للدساتير (٤٢) .

غير أن القول بانتقال السيادة للأمة كان محلا لانتقادات قاسية أدت الى العدول عنه الى القول بانتقال السيادة للشعب .

ولسوف نعالج أولا — فكرة سيادة الأمة مبينين مفهومها والنتائج التى تترتب على الأخذ بها ، ثم نعرض ثانيا — لفكرة سيادة الشعب — ولسوف نرجىء الحديث عن الانتقادات الموجهة للفكرتين الى الباب الأخير المخصص للمقارنة بين نظرية السيادة والنظرية الاسلامية فى سلطة الدولة .

Paul Duez : Traité de droit constitutionnel, Paris, (٤٢)

1933, pp. 57 - 58.

وكذلك :

— د. السيد صبرى : مبادئ القانون الدستورى ، المرجع السابق

ص ٥٢ .

أولا — السيادة للأمة :

● مفهومها

خلاصة النظرية التي أقامتها الثورة الفرنسية عن السيادة مؤداها أن السيادة للأمة باعتبارها شخصاً مستقلاً ومتميزاً عن الأفراد المكونين لها . أى أن السيادة ليست ملكاً لأفراد الأمة مستقلين ، فليس لكل منهم جزء من السيادة ، وإنما للسيادة صاحب واحد هو الأمة التي هي شخص جماعي مستقل عن الأفراد الذين يكونونها (٤٣) .

وطبقاً لنظرية سيادة الأمة ، فإن الأمة هي صاحبة السيادة من الأصل أو من البداية . وهذا يعنى القول بأنه منذ اللحظة التي توجد فيها جماعة ما كأمة ، فإنها تكون بالضرورة صاحبة سيادة على كل الأفراد الذين يعيشون على اقليمها . وهذا يستدعى القول بأن الأمة شخص متميز عن مجموع الأفراد الذين يكونونها ، وأنها تملك ضمير *Un conscience* وإرادة *Une volonté* متميزين عن ضمائر وإرادات الأفراد ، وهذا ما يعبر عنه عادة بأنه توجد روح قومية متميزة عن الأفراد .

فالنقطة الأساسية في هذه النظرية هي أن الأمة ليست فقط مجموعة الأفراد الذين يرتبطون باقليم معين ، والذين يجتمعون حول مثل أعلى مشترك يستهدفونه ، والذين تجمعهم ذكريات الآلام والآمال المشتركة من انتصارات وهزائم ، فضلاً عن وحدة اللغة والدين ، ولكن الأمة بالإضافة الى ذلك كله هي شخص معنوي كبير له ضمير وإرادة متميزين عن ضمائر وإرادات الأفراد (٤٤) .

(٤٣) لافاريير : القانون الدستوري ، المرجع السابق ص ٣٧٠ .
— د. محسن خليل : النظم السياسية والقانون الدستوري ، المرجع السابق ص ٣٨ .

(٤٤) دوجي : السيادة والحرية ، المرجع السابق ص ٩١ — ٩٢ على أنه تجدر الملاحظة بأن العميد دوجي ينتقد فكرة الاعتراف للأمة بشخصية مستقلة إذ يقرر أنه بالرغم من أن الأمة حقيقة وأن كل ما قاله عنها يؤيد ذلك ، إلا أنه لا يمكن أن يستخلص منه أن الأمة لها شخصية . حقيقة =

وفكرة الاعتراف للأمة بشخصية معنوية مستقلة عن الأفراد المكونين لها ترجع بدورها إلى روسو . فبعد أن أكد في كتابه « العقد الاجتماعي » أن الأفراد ولدوا أحراراً مستقلين ومنعزلين ، وأنه بواسطة عقد يتم الرضا به بحرية تامة — أسسوا المجتمع ، وفي هذا العقد فإن كل فرد قد تخلى عن حريته الطبيعية واكتسب بدلاً منها الأمن والطمأنينة ، بعد ذلك كتب روسو « وفي الحال ، فإنه بدلاً من شخص كل متعاقد ، فإن العقد الاجتماعي أنشأ كائناً معنوياً وجماعياً يتكون من الأعضاء الذين صوتوا على العقد ، وتلقى هذا الكائن من العقد حياته وإرادته » ثم يضيف « كل جماعة ، الأمة في ذلك كالمدينة لها بمقتضى العقد الاجتماعي ضمير خاص بها يتميز عن ضمائر الأفراد ، وإرادة خاصة بها متميزة عن إرادات الأفراد ، وبكلمة واحدة فهي شخص » (٤٥) .

ونظرية سيادة الأمة كما صاغتها الجمعية التأسيسية بعد الثورة الفرنسية كان لها مضمون سلبي وآخر إيجابي .

أما المضمون السلبي فكان يبدو في أمرين (٤٦) :

الأول : رفض المبدأ الذي كان سائداً في ظل النظام القديم في فرنسا ، والذي من مؤداه أن الملك هو صاحب الحق في السيادة وذلك بمقتضى ما له من صفات شخصية ، وبحيث كانت تتركز فيه وحده كل سلطة الدولة . فعلى العكس من ذلك فإن الثورة الفرنسية قد أكدت أن الأمة هي وحدها العنصر الحقيقي المكون للدولة ، وأنها بالتالي هي صاحبة

— أن أعضاء الأمة الواحدة — في الوقت الواحد — يفكرون ويريدون شيئاً واحداً ويستهدفون هدفاً واحداً ، ويأملون تحقيق مثل أعلى واحد ، لكن كل ذلك لا يؤدي إلى القول بأنه يوجد بالاضافة إلى ملايين الإدارات الفردية إرادة عامة واحدة وجماعة تتميز عن تلك الإرادات الفردية . راجع في ذلك السيادة والحرية ، المرجع السابق ص ٩٣ .

(٤٥) دوجي : السيادة والحرية — المرجع السابق ص ٩٣ — ٩٤ .

(٤٦) لاغريير : القانون الدستوري ، المرجع السابق ص ٣٨٠ وكذلك :

— د. عبد الحميد متولى : الفصل في القانون الدستوري ج ١ ،

المرجع السابق ص ٣١٧ هامش .

الحق فى السيادة • ولقد كان ذلك تطوراً ضخماً ترتب عليه تحول أساسى فى فكرة الدولة ذاتها •

ففى ظل النظام القديم فى فرنسا كانت الدولة تتجسد فى شخص الملك الذى كانت تتحقق فيه الوحدة الوطنية • أما منذ الثورة فقد أصبحت الدولة تختلط بالأمة ، وبحيث صارت الدولة هى التشخيص القانونى للأمة منظمة سياسياً •

الثانى : أن السيادة لا تعتمد على أية سلطة أخرى •

والقول بأن السيادة كلها للأمة كما كان ينص على ذلك اعلان حقوق الانسان فى المادة الثالثة منه ودستور سنة ١٧٩١ معناه التأكيد بأن ارادة الأمة حرة مطلقة وأنها لا تعتمد على أية ارادة أخرى ، وأنه لا توجد سلطة أخرى منافسة لهذه السلطة فى الدولة • ونتيجة لذلك فان السلطات التى يكون اجتماعها سلطة الدولة ، لا يمكن أن يقيمها سوى الأمة ، ولا يمكن اعتمادها الا على ارادة الأمة وبذلك تنص المادة الثالثة من اعلان حقوق الانسان « وعلى ذلك فانه لا توجد هيئة أو فرد فى الدولة يكون له حق أصيل وشخصى فى ممارسة أى خاصية من خصائص سلطة الدولة وذلك لأن كل السلطات القائمة فى الدولة ليست سوى أعضاء الأمة ، هى التى أوجدتها ، وهى التى تستطيع بمقتضى دستورها — أن تفوض غيرها فى مباشرتها ، وأن تسحبها فى الوقت الذى تشاء^(٤٧) • فإذا كان شكل الدولة ملكياً كما هو الحال فى دستور سنة ١٧٩١ ، فان الملك لا يعتبر عضواً مؤسساً Organe constituant لأن سلطة تنظيم مباشرة السيادة للأمة وحدها ، والملك لا يستمد سلطته من صفة شخصية له وانما من دستور الأمة ، كما انه لا يملك الا السلطات التى يخولها له الدستور ، كما يمكن لأى دستور جديد أن يسحبها منه •

(٤٧) لافاريير : القانون الدستورى ، المرجع السابق ص ٣٨١ ، ٣٨٢ وكذلك :

— د . عبد الفتاح ساير دأير : نظرية أعمال السيادة ، المرجع السابق ص ٢٢ — ٢٤ •

أما مضمون سيادة الأمة الإيجابية ، فإنه يشتمل على عناصر ثلاثة (٤٨) : سلطة الانتخاب وسلطة التشريع وسلطة التنفيذ .

هذه السلطات الثلاث ليست سوى قنوات ثلاث فرعية تتلاقى جميعها في قناة واحدة لتكون إرادة آمرة واحدة للأمة .

(٤٨) ونحن نعتنق هنا وجهة نظر العميد موريس هوريو في تقسيمه للسلطات والذي خرج فيه على التقسيم التقليدي لها إلى سلطة تشريعية وسلطة تنفيذية وسلطة قضائية فنجد أنه قد أغفل السلطة القضائية ويعمل ذلك بأن هذه السلطة ليست سلطة مستقلة عن سلطات الحكومة وإنما هي جزء من السلطة التنفيذية ويوضح ذلك بأن المشكلة الكبرى أمام النظام القانوني الذي تهدف إليه الدولة هي ضمان تنفيذ القوانين وتنفيذ القوانين ليس سهلاً إذ يثير بدوره منازعات يتعين حلها بطريقة قانونية ، والوسيلة المثلى لذلك هو القاضي . لكن السؤال الذي ينور هو : في أي لحظة من لحظات تنفيذ القانون يتعين أن يتدخل القاضي ؟ يجيب العميد هوريو على ذلك بأنه : — من الممكن أن يكون تدخل القاضي تالياً لتنفيذ القانون مباشرة بناءً على طلب صاحب الشأن ، ويكون تدخله في هذه الحالة لكي يحكم بتعويض الضرر الذي سببته طريقة التنفيذ المباشرة هذه إذا كانت غير عادلة .

— ويمكن أن يكون تدخل القاضي مسبقاً وبطريقة وقائية لكي يتحقق من القانون المراد تنفيذه .

ويرى العميد هوريو أن الطريقة الأولى تشكل ما يعرف بالطريق التنفيذي بمعنى الدقيق أو طريق البوليس أو طريق التنفيذ المباشر . أما الطريقة الثانية فهي القضائية . لكن يلاحظ أن الطريقتين تتضمنان تدخل القاضي ، الأمر الذي يدل على أن القاضي في الواقع ليس إلا وسيلة من وسائل تنفيذ القانون . ومن ناحية أخرى فإن العميد هوريو قد انفرد بإبراز سلطة أخرى من سلطات الحكومة هي سلطة الانتخاب . فجميع الفقهاء يلاحظون وجودها إلا أن أحداً منهم لم يجعل لها مكاناً بين السلطات التقليدية بل وكثيرون يخلطون بينها وبين ما يعرف بالإرادة العامة للأمة .

راجع في ذلك :

— Maurice Hauriou : La souveraineté Nationale, Paris, 1912, p. 40 et suiv , p. 77 et suiv.

— André Hauriou : Droit constitutionnel et Institutions politiques, Paris, 1966 p. 313 et suiv.

وكل سلطة من هذه السلطات تتضمن بدورها عناصر ثلاثة :

- ١ — عنصر اختصاص Competence
- ٢ — عنصر تنظيم Organisation
- ٣ — عنصر عمل Fonction

أما عنصر الاختصاص فهو داه أن كل سلطة من هذه السلطات لها اختصاص خاص وتستخدم — لأصدار أوامرها — إجراءات خاصة تختلف في كل منها عن الأخرى (٤٩) .

وأما عنصر التنظيم فمعناه أن اختصاص كل سلطة من تلك السلطات إنما تمارسه مجموعة معينة من الأشخاص هم أعضاء الأمة .

وأما عنصر العمل فهو يتعلق بنوعية التصرف الذي تباشره كل سلطة : عمل تشريعي أو عمل إداري مثلا .

وعلينا بعد ذلك أن نتناول هذه السلطات بقليل من التفصيل . أما عن سلطة الانتخاب فإن هذه السلطة يمكن اعتبارها — كما يرى العميد هوريو — أولى السلطات . ذلك أن إرادة الأمة وسيادتها تستقر في سلطة الانتخاب هذه كما تقرر دائماً لغة الأدب السياسي . فهيئة الناخبين يطلق عليها كثيراً « صاحب السيادة » والناخبون الذين يشكلون هيئة الناخبين يقال أن لكل منهم نصيبه الخاص من السيادة . ولكن مع ذلك فإن سلطة الانتخاب لا تختلط بإرادة العامة للأمة لأن الناخبون هم في الواقع أول نواب عن الأمة .

ولما كانت سلطة الانتخاب هذه سلطة من سلطات الحكومة فإنه يتعين كما يرى العميد هوريو (٥٠) أن يكون لها تنظيم حكومي ووظيفة حكومية واختصاص حكومي .

(٤٩) فعلى سبيل المثال فإن إجراءات القرار التنفيذي الذي تستخدمه السلطة التنفيذية لا تتشابه مع إجراءات المداولات التي تستخدمها السلطة التشريعية .

(٥٠) مورييس هوريو : سيادة الأمة ، المرجع السابق ص ٥٣ .

فلسطة الانتخاب تنزيم خاص بها وملائم لها • أما وظيفتها Fonction فتتلخص فى أنها تختار — بطريق الاقتراع العام — السلطة التشريعية • وأما اختصاصها Competence فهو التعبير عن ارادة مضمرة Implicite وهى عكس الارادة الصريحة Expresse فالارادة المضمرة هى ارادة خام لم تنضج بعد ، أما الارادة الصريحة فهى ذات الارادة المضمرة ولكن بعد أن أعاد العقل صياغتها واوضحها • والسلطتين التشريعية والتنفيذية يتعاقد اختصاصهما بالارادة الصريحة ، ولذلك فانه يعهد بهما الى أعضاء أكثر استعدادا للعمل الذى يحتاج الى فكر ودراسة •

أما سلطة الانتخاب فلأنها تتعلق بارادة مضمرة أو بمادة خام فانه يعهد بها الى جماهير الناخبين وهم — فى مجموعهم — غير مؤهلين للعمل الذى يحتاج الى تفكير ودراسة •

وأما سلطة التشريع فانها تختص كما ألمحنا بتوضيح الارادات المضمرة الناشئة عن الانتخاب لتستخلص منها تمثيلا Representation أكثر وضوحاً للارادة العامة وهذا الاختصاص بالشرح والتوضيح يظهر فى (المداولات) Delibérations التى هى أبرز خصائص السلطة التشريعية ، وعن طريق هذه (المداولات) فان السلطة تباشر اختصاصها •

وعملية (المداولات) هى صورة من صور التفكير الجماعى تختلف كثيراً عن عملية الانتخاب وتتم بأن يطرح على عدد من الأفراد مناقشة مسألة ما ثم التفكير فيها ، فهى وسيلة لاتخاذ قرارات سليمة لا يمكن أن تصل اليها قرارات سلطة الانتخاب •

وفى الدول الحديثة فان (المداولات) تتم بتوافر عنصرين :

الأول : المناقشة فى جمعية •

الثانى : التصويت بالأغلبية وذلك حتى يتحقق الوصول الى قرار فى المسألة المعروضة •

وبالنسبة لطبيعة القرارات التى تتخذ عن هذا الطريق فانها تتضمن

عادة مبادئ عامة وذلك بعكس الحال بالنسبة لقرارات السلطة التنفيذية اذ هي قرارات فردية • وهذه التفرقة لها أهميتها ذلك أن القرارات التي تتضمن مبادئ عامة لا يمكن تنفيذها عن طريق الجمعيات التي تصدرها ، وانما يتعين تدخل السلطة التنفيذية لتنفيذها •

وأما السلطة التنفيذية فإن وظيفتها تتلخص في أن تحكم Governor وأن تدير 'administrer' والحكم يتحصل في ابتكار الحلول الملائمة للمشاكل التي تطرأ بالنسبة لإدارة بلد معين سواء على المستوى الدولي أم على المستوى الداخلي • أما الإدارة فتكون بالعمل على ضمان سير المرافق العامة بانتظام واطراد • وبين الحكم والإدارة يوجد الفرق بين ما هو جديد وطارئ وما هو موجود من قبل •

أما تنظيم Organisation السلطة التنفيذية فهو يختلف باختلاف العمل الحكومي ذلك أنه يتعين أن يكون ملائماً له •

● النتائج المترتبة على انتقال السيادة الى الأمة :

يترتب على انتقال السيادة للأمة مجموعة من النتائج الهامة أبرزها :
١ — أن القانون لا يعد معبراً إلا عن الإرادة العامة أي إرادة الأمة •
وهي إرادة تعد في نظر القائلين بنظرية سيادة الأمة من معدن أعلى وأعلى من معدن إرادة الأفراد ، وبناء على ذلك يحق لتلك الإرادة أن تكون موضع الطاعة من الأفراد^(٥١) •

ولما كانت الأمة لا تشمل فقط مجموع المواطنين في وقت معين ، وانما تشمل كذلك الأجيال السابقة والأجيال اللاحقة ، لذلك فإنه يكون مشروعاً أن يعمل الدستور على تأجيل تنفيذ الرغبات أو النزعات الوقتية للأغلبية البرلمانية وذلك حتى يتأكد أن تلك الرغبات انما تعبر عن إرادة مستقرة • ويتم ذلك عن طريق الحواجز التي تنص عليها بعض الدساتير ،

(٥١) لافاريير : القانون الدستوري ، المرجع السابق ص ٣٧٢ •

كان يوجد بجانب مجلس النواب المنتخب مجلس ثان غير منتخب كله أو بعضه من الشعب وهو ما يطلق عليه مجلس الشيوخ •

٢ — ما دامت السيادة للأمة فإن النائب لا يعتبر ممثلاً لمجرد الدائرة التي انتخبته وإنما يعد ممثلاً للأمة جميعها •

٣ — أن الأمة وحدها تصبح صاحبة الحق في وضع الدستور أو تعديله وذلك باستقلال تام عن أية هيئة أخرى • ولذلك نجد أن أول دساتير الثورة الفرنسية وهو دستور سنة ١٧٩١ قد نص على أن قرارات الهيئة النيابية بتعديل الدستور لا تخضع لتصديق الملك فالأمة وحدها هي التي تعد سلطة منشئة Constituant، أما سلطات الدولة من تشريعية وتنفيذية فهي سلطات منشأة Constitués والملك ليس سوى هيئة منشأة يستمد كل سلطته من الدستور لا من حق شخصي له ، أو بعبارة أخرى فإنه لا يملك من السلطات إلا ما يقرره له الدستور •

ثانياً — السيادة للشعب :

تتفق هذه النظرية مع النظرية السابقة في أن السيادة للجماعة ولكن ليس بوصفها وحدة مستقلة عن الأفراد المكونين لها ، ولكن بوصفها مكونة من عدد من الأفراد ، وبالتالي تكون السيادة لكل فرد فيها •

فالسيادة • وفقاً لهذه النظرية تنقسم بين جميع أفراد الجماعة بحيث يكون لكل فرد جزء من السيادة •

ولقد أخذ النظام الدستوري الفرنسي بهذه النظرية سنة ١٧٩٣ حيث نص دستور ٢٤ يونيو سنة ١٧٩٣ في مادته الخامسة والعشرين على أن « السيادة للشعب » ، كما نص على ذلك دستور السنة الثامنة في المادة الثانية منه بقوله « مجموع المواطنين الفرنسيين هم أصحاب السيادة » •

والأمر الجدير بالملاحظة أن هذه النظرية شأنها شأن نظرية سيادة

الأمة يمكن أيضاً نسبتها الى روسو^(٥٢) ففي الفصل الأول من الكتاب الثالث من العقد الاجتماعي يقول « لنفرض أن الدولة تتكون من عشرة آلاف مواطن ، فصاحب السيادة لا يمكن اعتباره الا المجموع ، واذن فان نصيب الفرد من السيادة يكون بنسبة الواحد الى العشرة آلاف أى أن كل عضو من الدولة ليس له من نصيب الا $\frac{1}{10000}$ جزء من السلطة صاحبة السيادة ، وان كان بدوره خاضعاً لهذه السلطة خضوعاً تاماً^(٥٣) .

واذن فطبقاً للتحليل الذى تنتهى اليه هذه النظرية ، فان كل فرد يعتبر فى نفس الوقت رعية وحامل لجزء من السيادة فهو كـرعية خاضع لسلطة الميادات الفردية المختلفة والمجتمعة معا لى تكون صاحب السيادة ، وهو بوصفه عنصر من عناصر السيادة لا يملك منها الا جزء (واحد من عشرة آلاف فى الفرض السابق) ، ولكن لأنه يساهم فى المجموع فهو يستفيد من السلطة فى مجموعها .

● النتائج التى تترتب على انتقال السيادة للشعب :

والنتائج التى تترتب على الأخذ بهذه النظرية تختلف تماماً عن تلك المترتبة على الأخذ بنظرية سيادة الأمة ، وذلك على النحو التالى :

١ — مادام كل فرد يملك جزءاً من السيادة فان الانتخاب يكون حقاً فى نظرية السيادة الشعبية ، بينما يكيف على أنه وظيفة وفقاً لنظرية

(٥٢) كاريه دى ملبرج : النظرية العامة للدولة ، المرجع السابق ص ١٥٢ وفى نفس المعنى :

— د. طعيمة الجرف : نظرية الدولة ، المرجع السابق ص ٢٦٨ .

(٥٣) André Houriou : Droit constitutionnel et Institutions Politiques, Paris 1966.

وراجع كذلك :

— د. محسن خليل : النظم السياسية والتانون الدستورى ، المرجع السابق ص ٤٥ — ٤٦ .

— د. محمد كامل ليلة : النظم السياسية ، المرجع السابق ص ٢١١ .

— د. طعيمة الجرف : نظرية الدولة ، المرجع السابق ص ٢٦٨ .

سيادة الأمة • ومن ثم تؤدي نظرية السيادة الشعبية الى تقرير حق الاقتراع العام • أما نظرية سيادة الأمة فهي لا تتنافى مع تقييد حق الاقتراع بشروط مالية أو بشروط تتعلق بالأصل أو الجنس •

٢ — وفقا لنظرية سيادة الأمة يكون النائب فى البرلمان ممثلا للأمة كلها وليس مجرد ممثل لدائرته الانتخابية أو للحزب الذى ينتمى اليه ، أى أنه ليس وكيلًا عن ناخبيه وإنما هو وكيل عن الأمة ، ومن ثم فالوكالة الالزامية محظورة ، أى أنه ليس للناخبين اعطاء تعليمات الى النائب وتكليفه بالاقتراع فى البرلمان على وجه معين يحددونه له ، بل يبقى النائب حراً فى ابداء آرائه بالطريقة التى يراها والتى يستريح لها ضميره متحرراً فى ذلك مصلحة الأمة لا مصلحة دائرته الانتخابية •

وعلى العكس من ذلك فى نظرية السيادة الشعبية ، التى توزع السيادة بين مجموع الأفراد المكونين للأمة وتعد كلا منهم مالكا لجزء من السيادة ، بحيث يكون النائب — فى حالة الأخذ بالنظام النيابى — ممثلا لجزء من السيادة ، ذلك الجزء الذى يملكه ناخبوه وعلى ذلك فللناخبين اعطاء تعليمات ملزمة للنائب لا يستطيع مخالفتها أو الخروج عليها عند التصويت ، كما أنه يكون مسئولاً أمامهم عن تنفيذ وكرالته ويلتزم بأن يقدم لهم حساباً عنها ، وللناخبين عزله فى كل وقت •

٣ — الأمة بوصفها وحدة دائمة لا تتمثل فى هيئة الناخبين فى وقت معين فقط بل تشمل أيضاً الأجيال السابقة ، والأجيال القادمة •

ونتيجة لذلك فإن الأخذ بنظرية سيادة الأمة لا يؤدي الى النزول على ارادة أغلبية الناخبين دائماً لأنها قد تمثل رغبات عارضة أو نزوات طارئة • لذلك يكون مشروعاً الأخذ بنظام مجلسين نيابيين يختلفان فيما بينهما من حيث طريقة التكوين بحيث يكون أحدهما ممثلاً للاتجاهات المحافظة الهادفة حتى يتأكد التعبير عن ارادة ثابتة ومستقرة للأمة • أما فى نظام السيادة الشعبية ، فإنه يتعين دائماً الأخذ بما تراه الأغلبية دون اعتبار لما اذا كانت تمثل ارادة أكيدة دائمة أم لا •

٤ - يترتب على نظريه سيادة الشعب الأخذ بنظام جمهورى .
يعكس نظرية سيادة الأمة التى تتواءم حتى مع النظام الملكى • فسيادة
الشعب تعبر عن الارادة الحالية للمواطنين الذين يعيشون فى هذا الوقت ،
حتى ولو كان الشعب قد اختار - فى وقت معين عائله ملكيه معينه -
فانه يجب لحي تحترم ارادته أن يخون فى استطاعته فى كل وقت عزل
هذه الأسرة الملكيه • وعدم استقرار الملكيه على هذا النحو يتعارض
برضوح مع النظام الملكى •

٥ - نظرية سيادة الشعب تؤدي الى الديمقراطية المباشرة أو شبه
المباشرة مفى فكر روسو فان - الارادة العامة - التى هى التعبير عن
سيادة الشعب يجب أن يعلنها الشعب بنفسه مباشرة • والقانون الذى هو
تجسيد لهذه الارادة العامة يجب أيضاً أن يضعه الشعب بنفسه • ومن غير
شك فانه فى الدول الكبيرة لا يكون ممكناً مناقشة القانون بمعرفة مجموع
المواطنين ، ولكن الشعب يستطيع على الأقل أن يصدق عليه ، وهذا هو
نظام الاستفتاء الذى أخذ به دستور سنة ١٧٩٣ • فالشعب الفرنسى
يفوض الجمعية فى مناقشة القوانين ولكن الأمور التشريعية الهامة يجب
أن يصدق عليها الشعب ، وبذلك نصل الى الحكومة شبه المباشرة (٥٤) •

تلك كانت أهم النتائج التى تترتب على التمييز بين النظريتين ، والذى
تجدر ملاحظته أن انكار الفروق بين هاتين النظريتين كان وراء الغموض
الذى شاب القانون العام الفرنسى ابتداء من عصر الثورة الفرنسية فى
سنة ١٧٨٩ • فبينما كانت المؤسسات تقوم على نظرية سيادة الأمة ،
فانه من الناحية العملية كان كل مواطن يمتلك جزءاً من السيادة (٥٥) •

ولئن كانت نظرية سيادة الأمة تعد من آثار الثورة الفرنسية ،
وانتقلت منها الى معظم البلاد التى تأثرت بفرنسا فقررتها فى دساتيرها ،

(٥٤) أندريه هوريو : القانون الدستورى والأنظمة السياسية ،
الرجع السابق ص ٣٠١ - ٣٠٢ •

Georges Burdeau : Droit constitutionnel et Institutions (٥٥)

Politiques , 14 éme édition, Paris 1969 p. 121. .

الا أن الاتجاه الحديث يرمى الى جعل السيادة للشعب ، لكونها أكثر تحقيقاً للديمقراطية^(٥٦) .

ومع ذلك فإنه لا ينبغي النظر الى هذه النظرية على أنها فوق مستوى النقد ذلك أنها وقد عدلت عن فكرة تشخيص الأمة واعتبارها شخصاً معنوياً هو صاحب الحق فى السيادة ، واختطت لنفسها طريقاً واقعياً ينظر الى الشعب كحقيقة واقعة وباعتباره مجموعة من الأفراد ، فإنها بذلك لم تنتقد الا الانتقادات الموجهة الى نظرية سيادة الأمة أما فكرة السيادة ذاتها فلم تستطع تلك النظرية شأنها فى ذلك شأن نظرية سيادة الأمة أن تتغلب عليها^(٥٧) .

* * *

(٥٦) د . ثروت بدوى ، النظم السياسية ، المرجع السابق ص ٤٣ .

(٥٧) راجع ما يأتى ص ١٩٥ — ٢٠٠ وراجع كذلك :

— د . محسن خليل : النظم السياسية والقانون الدستورى ،
المرجع السابق ص ٤٩ — ٥٠ حيث أورد بعض الانتقادات .

الفصل الثالث

أساس السيادة

انتهينا في تحديدنا لمضمون السيادة الى أنها ارادة لها خاصية خاصة بها ، وهي أنها ارادة عليا ، مستقلة ، آمرة ، تقيد الارادات الأخرى ولا يمكن تقييدها هي بأية ارادة •

هذه الارادة رغم أنها تسمو على الارادات الأخرى التي توجد على اقليم معين • الا أنها مع ذلك ارادة انسانية ، فكيف يمكن اذن تفسير أن هذه الارادة الانسانية تسمو على سائر الارادات الانسانية الأخرى ، بحيث يكون لها الحق في أن تصدر اليها أوامر ، ويكون من واجب الارادات الأخرى الطاعة لهذه الأوامر ؟

تلك هي مشكلة أساس السيادة • وهي مشكلة شغلت الفكر الانساني منذ بدأ الاهتمام بالمسائل الاجتماعية والسياسية ، وكتبت فيها تلال من الكتب ومع ذاك فهي كما يقرر العميد دوجي غير قابلة لحل بشري ، لأنه لا يمكن لأحد أن يفسر — من الناحية الانسانية — كيف أن ارادة انسانية يمكن أن تعلو أو تسمو على ارادة انسانية أخرى^(١) •

هذا السؤال هو الذي أجابت عليه أو ادعت الاجابة عليه النظريات الباحثة في أصل السيادة وهي نوعان من النظريات :

(١) دوجي : السيادة والحرية ، المرجع السابق ص ٨٩ •

— النظريات التيقوقراطية^(٢) Les théories Théocratiques .

— النظريات الديمقراطية Les Théories Democratiques

وسوف نعالج كل من هذه النظريات فى مبحث مستقل .

* * *

(٢) اصطلح بعض رجال الفقه الدستورى المصرى على تسمية تلك المذاهب بالمذاهب الدينية وينتقد أستاذنا الدكتور عبد الحميد متولى هذه التسمية ، ويرى أنه لا يجوز الأخذ بها للأسباب الآتية :

أولا : ان اصطلاح (المذاهب الدينية) ليس الترجمة الصحيحة للاصطلاح الفرنسى Doctrines théocratiques الذى يستخدمه رجال الفكر الفرنسى الذين يأخذ منهم رجال الفقه المصرى ، فاصطلاح « المذاهب الدينية » إنما هو ترجمة Doctrines religieuses ، أما الترجمة الحرفية لاصطلاح Doctrines théocratiques . فهى « المذاهب التى تنسب مصدر السلطة الى الله » ولكن ليس من الضرورى أن تكون هذه المذاهب دينية بل قد تكون مخالفة للدين أو على الأقل لم يقررها الدين كما هو فعلا شأن مذهب « الحق الالهى المباشر » وهو أهم المذاهب التيقوقراطية .

ثانياً : لأن أهم تلك المذاهب الدينية التى يتحدث عنها رجال الفقه الدستورى المصرى والفرنسى وهو مذهب انحق الالهى المباشر إنما هو ذلك المذهب الذى نادى به البعض بعد انتشار المسيحية بعدة قرون . وهذا المذهب فى حقيقته لا يستند الى الدين ، بل يصح أن يعد اثماً ضد الدين كما يقول بحق الأستاذ بلنتشلى عن ادعاء لويس الرابع عشر بأنه يستمد سلطته من الله .

راجع ذلك فى :

— د . عبد الحميد متولى : الفصل فى القانون الدستورى ج ١ ، المرجع السابق ص ٢٤٤ — ٢٤٦ .

ونحن وان كنا نتفق مع أستاذنا فى أن اصطلاح المذاهب الدينية ليس هو الترجمة الصحيحة للاصطلاح الفرنسى Doctrines théocratiques الا أننا لا نعتقد أن الفقهاء الذين استخدموا اصطلاح المذهب الدينية ، قد فعلوا ذلك معتقدين أن هذه المذاهب تتفق مع الدين ، ولكنهم استخدموا ذلك الاصطلاح بالمقابلة لاصطلاح المذاهب الوضعية على أساس أن هذه النظريات تقوم على ظواهر غيبية فضلاً عن أنها كانت — فى نظر القائلين بها من العصور القديمة — تتفق مع الدين .

المبحث الأول النظريات التيقراطية

● السيادة ذات مصدر الهى :

الخاصية المشتركة لهذه النظريات أن سلطة الأمر فى المجتمع السياسى ترجع فى مصدرها الى الله . ونتيجة لهذه الطبيعة الالهية فان السيادة تخول صاحبها ليس مجرد القوة العادية ولكن تخوله حق فى الأمر يقابله واجب الطاعة عند الخاضعين لهذه السيادة ولقد كان ذلك هو مفهوم الكنيسة الكاثوليكية الذى عبر عنه البابا ليون الثالث عشر سنة ١٨٨١^(٢) .

لكن اذا كانت السلطة ذات مصدر الهى ، أو بعبارة أخرى اذا كانت السيادة تأتى من الله فكيف يمكن تحديد صاحب الحق فى مباشرتها ؟
لقد تولت الاجابة عن هذا السؤال نوعان من النظريات التيقراطية^(٤) .

(٣). لاغريير : القانون الدستورى ، المرجع السابق ص ٣٦٤ — ٣٦٥ .

(٤) لكن الفكر الانسانى عرف فى فجر تاريخه صورة ثلاثة من صور الخضوع للسلطة أطلق عليها فيما بعد نظرية تالية الحاكم . ففى العصور الاولى للحضارة البشرية كانت السلطة السياسية تختلط بالعبقيدة ويغلب عايمها طابع القداسة بحيث كان يتم الخضوع للحاكم على أساس انه اله يعلو فوق البشر ويعبد وتقدم له القرابين .

انظر فى ذلك : الفرويد بوز : فلسفة السلطة ، المرجع السابق ص ١٢٩ — ١٣١ .

— د . طعيمة الجرف : النظريات والنظم السياسية ومبادئ القانون الدستورى ، المرجع السابق ص ٦٠ — ٦١ ، ونظرية الدولة ، المرجع السابق ص ٣٧ .

— د . ثروت بدوى : النظم السياسية ، المرجع السابق ص ٥١ .
ويذكر الأستاذ الدكتور طعيمة الجرف أن هذه النظرية كانت القاعدة المسيطرة فى التاريخ القديم كله : فى مصر والهند والصين والمدن اليونانية والرومانية القديمة . ففى مصر كان فرعون يعتقد فى نفسه . وتعتقد الرعية فيه انه ينحدر من اصلااب الالهة ، ثم وصل الأمر فى عهد الأسرة الرابعة — (٨ — الدولة والسيادة)

- نظرية الحق الالهي المباشر •
- نظرية الحق الالهي غير المباشر •

أولا — نظرية الحق الالهي المباشر^(٥) :

ومع ظهور المسيحية تطورت نظرية تأليه الحاكم ولم يعد ينظر اليه على أنه الله أو من طبيعة الهية ، ولكنه أصبح يستمد سلطته من الله ، فالحاكم يظل انساناً لكن الله اختاره وأودعه السلطة •

= والحادثة الى أن لقب فرعون بلقب (رع) أي الاله في اللغة المصرية القديمة ، فأصبح بذلك لا يستمد سلطته من الآلهة فقط بل أصبح هو نفسه الها فوق البشر ، وفي الهند القديمة ساد الاعتقاد كذلك بأن القوى الالهية هي الأساس لكل قانون وهي المصدر الأول لكل تنظيم سياسي واجتماعي ، وكانت قوانين (مانو) وهي أقدم الآثار الهندية تمنح الملوك سلطات دينية مستمدة مباشرة من الآلهة الأكبر (براهما) فهم أنصاف آلهة في صور آدمية ، ومن ثم وجب عبادتهم . وفي الصين القديمة أقيم دستور (جو) أقدم الآثار الدينية سطات الامبراطور على أساس ديني لانه يحكم نيابة عن الآلهة ووفق ارادتهم . وكذلك الأمر في المدن اليونانية والمدن الرومانية القديمة حيث كان القانون يختلط بالاعتقاد ، وقد بدأت روما حياتها السياسية منذ تأسيسها سنة ٧٥٤ ق . م بنظام ملكي مطلق حيث كان الملك هو رئيس الديانات يقرر القوانين ويفسرها تبعاً لما يراه مطابقاً لارادة الآلهة ، وفي العصر الامبراطوري كانت ديانة الامبراطور هي الديانة الرسمية للدولة هو كاهنها الأكبر واليه تقدم القرابين وتقام من أجله أنشعائر ، ووصل الأمر قبل ظهور المسيحية بقليل أن كان الامبراطور ينتقل بعد وفاته الى مصاف الآلهة وتصبح عبادته هي الديانة الرسمية للدولة . — راجع في ذلك في : — دكتور طعيمة اجرف : نظرية الدولة ، المرجع السابق ص ٣٨ — ٣٩ .

(٥) يطلق رجال الفقه الفرنسي على هذه النظرية اصطلاح :
Doctrin du droit divin surnaturel.

ويطلق عليها بعض رجال الفقه الدستوري المصري اصطلاح « نظرية التفويض الالهي الخارج عن ارادة بشرية » وقد فضلنا اتجاه أستاذنا الدكتور عبد الحميد متولى في استعماله لاصطلاح « الحق الالهي » بدلا من اصطلاح « التفويض الالهي » الذي يستعمله بعض الفقه المصري وذلك للتسبيل للذين أشار اليها سياحته .

وقد سميت النظرية فى هذه المرحلة بنظرية « الحق الالهى المباشر » لأن الحاكم فى نظر أصحابها يستمد سلطته من الله مباشرة دون تدخل ارادة أخرى فى اختياره ، ومن ثم فهو يحكم بمقتضى الحق الالهى المباشر^(٦) .

وأولهما : أن اصطلاح الحق الالهى هو الترجمة الأدق للاصطلاح الفرنسى المقابل *droit divin* .

وثانيا : لأن كلمة « التفويض » تنطوى على معنى التوكيل ، والموكل كما هو معلوم له حق عزل الوكيل ، كما له أن يقوم إذا شاء بعمل الوكيل . وليس ذلك المعنى مما تقصد اليه النظرية ، ويضيف استاذنا الى ذلك أن الشطر الثانى من تلك التسمية التى فضل وضعها لتلك النظرية وهى « الحق الالهى المباشر » ثم يكن ترجمة حرفية للشطر المقابل فى التسمية المعروفة لدى الفقهاء الفرنسيين وهى *droit divin sur naturel* اذ أن الترجمة الحرفية وهى « ما يتجاوز حدود القوى الطبيعية » ويعمل سيادته ذلك بأن الذوق النفوى والعلمى لا يستسيغ هذه الترجمة الحرفية ، ولا يستسيغ كذلك الترجمة الأخرى التى يألّفها بعض الفقه المصرى وهى « نظرية التفويض الالهى الخارج عن ارادة البشر » لأنها ترجمة لا تتل على شىء من مدلولها وان دلت على شىء فقد تدل على أن هناك من الفاحية الأخرى تفويضاً الهياً غير خارج عن ارادة البشر . - راجع فى ذلك :

د . عبد الحميد متولى : الفصل فى القانون الدستورى ج ١ ، المرجع السابق ص ٢٣١ هامش .

(٦) بريدو : القانون الدستورى والنظم السياسية ، المرجع السابق ص ١١٧ وراجع كذلك :

- لافير : القانون الدستورى ، المرجع السابق ص ٣٦٥ .
- د . طعيمة الجرف : النظريات والنظم السياسية . المرجع السابق ص ٦٢ - ٦٣ .

- د . ثروت بدوى : النظم السياسية ، المرجع السابق ص ٥١ - ٥٢ .

- د . عبد الحميد متولى : الفصل فى القانون الدستورى ج ١ ، المرجع السابق ص ٢٣٢ .

- د . السيد صبرى : مبادئ القانون الدستورى ، المرجع السابق ص ١٢ - ١٣ .

وتعتبر هذه النظرية بمثابة النظرية الرسمية للكنيسة الكاثوليكية وكان البابا الأول بيير ومن بعده البابا بول من أبرز دعاة^(٧) .

ولقد كانت نظرية الحق الالهي المباشر — بعد المسيحية — تهدف في الواقع الى تبرير السلطة المطلقة للملوك أو الى تفسير مشروعية هذه السلطة . فحينما فكر الملوك وأنصارهم — بعد المسيحية — في تفسير مشروعية سلطتهم ، وتبرير سلطانهم المطلق ، وتخليص تلك السلطة من نفوذ رجال الدين وتدخلهم ، لم يجد أولئك الملوك — وفي مقدمتهم لويس الرابع عشر ولويس الخامس عشر — خيراً من الاستناد الى تلك النظريات التيوقراطية التي تنسب مصدر سلطتهم الى ارادة المهيبة^(٨) .

ثانياً — نظرية الحق الالهي غير المباشر^(٩) :

كان القديس توما من أكبر دعاة هذه النظرية ، وقد التزم هو وغيره من معتنقي هذه النظرية الأصل الفلسفي الذي وضعه آباء الكنيسة في

(٧) د . طعيمة الجرف : النظريات والنظم السياسية — المرجع السابق ص ٦٣ ، ونظرية الدولة ، المرجع السابق ص ٤١ .
— د . محسن خليل : النظم السياسية وأقانون الدستوري ، المرجع السابق ص ٣٥ .

(٨) لافاير : القانون الدستوري ، المرجع السابق ص ٣٦٦ ، وكذلك :
— د . عبد الحميد متولى : القانون الدستوري والأنظمة السياسية ج ١ الطبعة الثانية — دار المعارف سنة ١٩٦٣ ص ٤٣ — ٤٤ .
د . محمد كامل ليلة : النظم السياسية ، المرجع السابق ص ٧٤ — ٧٥ .

(٩) من الكتاب من يطلق على هذه النظرية اسم « نظرية التفويض الالهي الناشئ عن العناية الالهية » انظر د . السيد صبرى : مبادئ القانون الدستوري المرجع السابق ص ١٤ ، ألا أن أستاذنا الدكتور عبد الحميد متولى ينتقد هذه التسمية لذات الأسباب التي استند اليها في نقده لاصطلاح « نظرية التفويض الالهي الخارج عن ارادة البشر » والتي أشرنا اليها في ص ١١٤ هامش (٥) انظر في ذلك كتابه : الفصل في القانون الدستوري ج ١ ، المرجع السابق ص ٢٣٢ هامش (٢) ، ومن الكتاب من يطلق عليها اسم « نظرية التفويض الالهي » انظر د . طعيمة الجرف ، المرجع السابق ص ٦٣ .

العهد الأول • فهم يؤمنون بقداسة السلطة من حيث مصدرها لأنها تأتي من الله الذي يريد لها لعباده دفعاً للفوضى فيما بينهم ، إلا أنهم لا يرونها مقدسة في طريقة اسنادها للحكام •

وخلاصة هذه النظرية أن الله لا يتدخل بإرادته المباشرة في تحديد شكل السلطة ولا في طريقة ممارستها ، وأنه لذلك لا يختار الحكام بنفسه ، وإنما يوجه الحوادث بشكل معين يساعد جمهور الناس على أن يختاروا بأنفسهم نظام الحكم الذي يرتضونه ، وعلى أن يختاروا بأنفسهم كذلك أشخاص الحكام الذين يمثلونهم ، واذن فإن السلطة تأتي من الله إلى الحاكم ولكن بواسطة الشعب واختياره (١٠) •

ولقد كانت هذه النظرية في الواقع أول محاولة للحد من السلطان المطلق للملوك في العصور الوسطى المسيحية • وتفصيل ذلك أنه استناداً إلى هذه النظرية فإن الملك لا يمارس السلطة السياسية باعتبارها حقاً شخصياً رهيناً بقوته المادية ، لأن القوة المادية لا تصلح سنداً لنظام سياسي دائم ، ولا باعتبارها حقاً شخصياً — رهيناً بمولده ، لأن الناس

(١٠) بريدو : القانون الدستوري والنظم السياسية ، المرجع السابق ص ١١٧ — ١١٨ •

— لانراير : القانون الدستوري ، المرجع السابق ص ٣٦٦ •

— د • طعيمة الجرف : النظريات والنظم السياسية ... المرجع السابق ص ٦٣ — ٦٤ •

— د • ثروت بدوى : النظم السياسية ، المرجع السابق ص ٥٢ — ٥٤ •

— د • محمد كامل ليلة : النظم السياسية ، المرجع السابق ص ٧٧ — ٧٩ •

— د • السيد صبرى : مبادئ القانون الدستوري ، المرجع السابق ص ١٤ •

— د • محسن خليل : النظم السياسية والقانون الدستوري ، المرجع السابق ص ٣٦ •

— د • مصطفى كامل : شرح القانون الدستوري ، المرجع السابق ص ١٣٩ •

يولدون أحراراً ومتساوين بالطبيعة ، ولا باعتبارها حقاً شخصياً رهينا باختيار الله له ، لأن الله لا يختار الحكام بإرادته المباشرة ، ولا يصطفيهم بأشخاصهم ، ولأن الملك يمارس السلطة السياسية باعتبارها حقاً شخصياً رهينا باختيار الناس له وبالتعاقد بينه وبينهم باعتبارهم الوسطاء بينه وبين السلطة التي تأتي من الله (١١) .

وفى اعتقادنا أن هذه النظرية — فيما استحدثته من محاولة الحد من السلطان المطلق للملاك وتقريرها أن الملك لا يمارس السلطة السياسية باعتبارها حقاً شخصياً رهينا بمولده ، لأن الناس يولدون أحراراً ومتساوين ، وأن ممارسته للسلطة رهن باختيار الناس له — كانت وليدة التأثير بالفكر الاسلامي ، ويرجع هذا التأثير الى أن رائد هذه النظرية وهو القديس توما الأكويني كان من دارسى الثقافة الاسلامية عقيدة وشريعة وفلسفة ، حينما التحق بجامعة نابولي أولى الجامعات فى أوروبا المسيحية (١٢) .

وأياً ما كان الأمر فان نظرية توما فى السلطة السياسية كان لها فضل الاسهام فى القضاء على السلطة البابوية والسيادة المطلقة للكنيسة الكاثوليكية ، وففتحت الطريق واسعا أمام حركة الإصلاح الدينى .

(١١) د . طعيمة الجرف : النظريات والنظم السياسية . — المرجع السابق ص ٦٤ — هامش (١) .
(١٢) انظر فى ذلك :

— مارسيل بريلو : تاريخ الفكر السياسى ، المرجع السابق ص ١٧٩ حيث يقرر أن ما تركه العرب من كنوز كان من بين أصول توما الفكرية .
— جوستاف لوبون : حضارة العرب ، المرجع السابق ص ٥٦٧ — ٥٦٨ ، حيث يذكر أن العلوم دخلت أوروبا من أسبانيا وصقلية وإيطاليا عن طريق مكتب المترجمين فى طليطلة بدأ من سنة ١١٣٠ م فى نقل أهم كتب العرب الى اللغة اللاتينية تحت رعاية رئيس الاساقفة « ريمون » ولم يتوان الغرب فى أمر هذه الترجمة فى القرون الثانى عشر والثالث عشر والرابع عشر . . . ومن بين المؤلفات التى ترجمت مؤلفات الرازى وأبى سينا وابن رشد . ويضيف هذا العالم الغربى الى ذلك أن القرون الوسطى لم تعرف الأمم القديمة الا بواسطة العرب وأن جامعات الغرب عاشت خمسمائة سنة بكتب العرب .

ومع ذلك فلم يقدر لهذا الفكر أن يستمر ، وإنما لاعتبارات معينة ترجع فى معظمها الى الصراع بين أمراء الاقطاع والملوك من جهة ، وبين هؤلاء وباباوات الكنيسة من جهة أخرى قدر للنظرية الأولى وهى نظرية الحق الالهى المباشر أن تفوز فى هذا الصراع الفكرى ، وأثمرت فلسفة هذه النظرية فى عصر النهضة فى أوائل القرن السادس عشر ، نظاما سياسيا هو النظام الملكى المطلق ، ويقوم هذا النظام سياسيا على أن الملك وحده هو صاحب السلطة العليا لا يقاسمه فيها شخص أو هيئة ، وأنه يملك هذه السلطة كحق شخصى له بموجب نظرية الحق الالهى المباشر . وقد أدى ذلك الى أن يصبح الملوك أباطرة فى ممالكهم ، بمعنى أن الدولة قد اندمجت فى شخص الملك وأصبحت جزءاً من دوميته الخاص ، هو الذى يملك فيها وحده حق السيادة على الصورة التى كان عليها الامبراطور الرومانى فى التاريخ القديم (١٣) .

لكن هذا الفكر بدوره لم يكتب له الاستمرار والبقاء ، ذلك أن السلطة المطلقة للملوك وقد طغت واستبدت وارتكبت الكثير من الآثام ، بدأ التفكير جدياً فى سند أو أساس للسلطة السياسية يجعلها بعيدة عن الملوك ، وهو ما ينقلنا الى المبحث التالى .



المبحث الثانى النظريات الديمقراطية

تقوم النظريات الديمقراطية على أساس أن السلطة مصدرها الشعب ، ولذلك لا تكون مشروعة الا اذا كانت وليدة الارادة الحرة للجماعة التى تحكمها (١٤) .

(١٣) د . طنعية الجرف : النظريات والنظم السياسية — المرجع السابق ص ٦٤ هامش (١) .

(١٤) دوجى : مطول القانون الدستورى ج ١ ، المرجع السابق ص ٢٤٣ ، وكذلك :

وأهم النظريات الديمقراطية هي نظرية العقد الاجتماعي التي تقول بوجود حياة فطرية تسبق قيام الجماعة ، وأن الانتقال من حياة الفطرة الى حياة الجماعة قد تم بناء على عقد اجتماعي بين الأفراد بقصد إقامة السلطة الحاكمة .

وفكرة العقد الاجتماعي ليست من خلق مفكرى القرنين السابع عشر والثامن عشر . ولكنها ترجع الى أبعد من ذلك بكثير اذ تعود الى الفلسفة التي دعا اليها أبيقورس (سنة ٣٤٧ — سنة ٢٧٥ ق م) (١٥) . فلقد أكد هذا الفيلسوف أن الدولة ليست شيئاً مقدساً من عند الله لخدمة عقائد الانسان وتوجيهه الى الحقائق الأزلية ، ولا هي مجرد اكتشاف مجرد بالعقل وانما هي تقوم على فكرة المنفعة المبنية على التعاقد ، هي مجرد تنظيم وضعه الانسان بيده بقصد ترتيب حياته على أساس المنفعة بما يوفق بين مطالبه ومطالب غيره ، وبين حقوقه وحقوقهم وواجباته وواجباتهم .

ثم انتقلت الفكرة من المدرسة الأبيقورية الى بعض مفكرى الرومان فى أواخر العصر الامبراطورى حيث توصلوا فى بحثهم عن السلطة العامة الى مقدمات فكر ديمقراطى ، فقد انتهوا الى أن هذه السلطة وما تنطوى عايه من حق الأمر والنهى هي ملك الشعب الرومانى ، ولكنه لا يمارسها بنفسه ، وانما يفوض فيها الحكام بموجب عقد سياسى Lex Regia تنتقل به السلطة من الرعايا الى الامبراطور .

— د . السيد صبرى : مبادئ القانون الدستورى ، المرجع السابق ص ١٥ .

— د . عبد الحميد متولى : القانون الدستورى والانتظمة السياسية ، المرجع السابق ص ٢٩ .

— د . طعيمة الجرف : النظريات والنظم السياسية ، المرجع السابق ص ٦٧ .

— د . محمد كامل ليلة : النظم السياسية ، المرجع السابق ص ١٨٧ .

(١٥) د . طعيمة الجرف : نظرية الدولة ، المرجع السابق ص ٤٦ .

واستمرت الفكرة كذلك فى العصور الوسطى حيث فسر بعض المؤرخين نظام الاقطاع على أساس نوع من التعاقد Concordia يتمثل فى يمين الولاء والخضوع بين الأمير والتابعين له ، بما يولده من رابطة شخصية تحمل الطرفين بالتزامات متبادلة ، هى الخضوع من جانب الأفراد والتزام بحمايتهم من جانب الأمير (١٦) .

كذلك فقد استعان بهذه الفكرة كل من الكاثوليك والبروتستانت لمحاربة السلطان المطلق للملوك الذين ليسوا على دينهم ، وذلك فيما قرروه فى شأن التفويض الالهى . فقد ذهبوا الى أن السلطة وان كانت تأتي من الله الى الحكام الا أنها تنتقل اليهم بواسطة الشعب عن طريق عقد يتبادل فيه كل من الشعب والأمير الالتزامات (١٧) .

واستعان بهذه النظرية أيضاً دعاة المبادئ الحرة منذ عصر النهضة ، وأخذت بها مدرسة القانون الطبيعى بزعامة جروتس وبقندروف .

وفى القرنين السابع عشر والثامن عشر ، وتحت تأثير الانتقادات التى وجهت لفكرة وجود قانون طبيعى مطلق لا يجرى عليه التعديل والتبديل ، بدأ الفلاسفة ينظرون الى العالم على أنه جهاز آلى من خلق ارادة الانسان ، وليس كائناً عضوياً طبيعياً كما ذهب الى ذلك فلاسفة اليونان ، وأخذوا لذلك يتحمسون لفكرة العقد الاجتماعى ويسمّون اليها .

ومع ذلك فان هناك خلاف جوهري يميز فلسفة العصور الوسطى فى العقد الاجتماعى عن فلسفة القرنين السابع عشر والثامن عشر . وخلاصة هذا الخلاف أن فقهاء العصور الوسطى ميزوا بوضوح بين العقد الاجتماعى الذى أنشأ به الأفراد الحياة الجماعية وانتقلوا بمقتضاه

(١٦) د . طعيمة الجرف : نظرية الدولة ، المرجع السابق ص ٤٧ .

(١٧) د . طعيمة الجرف : نظرية الدولة ، المرجع السابق ص ٧٧ وكذلك :

— د . ثروت بدوى : النظم السياسية ، المرجع السابق ص ٥٤ — ٥٥

من حياة الفطرة البدائية الى حياة المجتمع المنظم وبين عقد الحكومة الذى تأسست بمقتضاه السلطة فى المجتمع ، أما فقهاء القرنين السابع عشر والثامن عشر فقد خاطوا العقدين معاً وأصبح العقد الاجتماعى أساساً لنشأة المجتمع والسلطة (١٨) .

والواقع أن أهم فلاسفة العقد الاجتماعى فى القرنين السابع عشر والثامن عشر هما هوبز وروسو اللذان سبق أن تعرضنا لفلسفة كل منهما فى العقد الاجتماعى ، الأمر الذى لا نرى معه ضرورة لاعادة الحديث عنها ونكتفى بالاحالة الى ما ذكرناه سلفاً بشأنها (١٩) .

* * *

خلاصة الباب

عرضنا فى هذا الباب نظرية السيادة كما قدمها الفكر الغربى ، وقد تم ذلك فى فصول ثلاثة .

— تحدثنا فى الأول منها عن نشأة نظرية السيادة ، فبيننا أن هذه النظرية نشأت فى فرنسا فى القرن السادس عشر ، دفاعاً عن سلطة الملوك وتمييزاً لها عن السلطات الأخرى التى كانت تتنازعها وهى سلطة أمراء الاقطاع فى الداخل وسلطة الامبراطور والبابا فى الخارج . وقد ركزنا بصفة خاصة على النزاع الذى ثار بين الملك والبابا نظراً للأهمية الخاصة لذلك النزاع ، اذ انبثق عنه بعض النظريات التى احتج بها كل من الأطراف المتنازعة والتى كان من أهمها نظرية Plenitude Potestes التى كان

(١٨) ومع ذلك فقد تنبه روسو الى وجود العقدين وأشار الى ذلك بقوله : يحسن بنا قبل أن نبحث كيف اختار الشعب لنفسه ملكاً أن نعرف أولاً كيف صار الشعب شعباً . لأن هذا العمل الأخير السابق بطبيعته على الأول ، هو بحكم الضرورة الأساس الصحيح للجماعة ، راجع ذلك فى : روسو : العقد الاجتماعى ، المرجع السابق ، الكتاب الأول ، الفصل الخامس ص ٩٦ .

(١٩) راجع ما سبق ص ٧٩ — ٨٧ .

يدعيها البابا فى علاقته داخل الكنيسة ومع الملوك • وكان على هؤلاء الملوك أن ياجأوا — فى الدفاع عن أنفسهم — الى ذات السلاح الذى استخدمته البابوية ، ولهذا السبب تم نقل النظرية المشار اليها من القانون الكنسى الى النظرية الدستورية حيث صاغ منها فقهاء القانون الفرنسيون نظرية السيادة •

— وعالجنا فى الفصل الثانى مضمون السيادة وبيننا أنه يقتلخص فى أن السيادة سلطة عليا آمرة لا تقبل التصرف فيها أو التنازل عنها ، وأنها منفصلة عن الشعب وسامية عليه ، أى فوق الشعب وتحكم من مكانها ذاك المجتمع السياسى كله ، هذه السلطة التى تتجلى بأظهر ما تتجلى فى فرعها التشريعى تتميز بقدرتها على وضع القوانين بمفردها وفرضها على الرعايا دون موافقة منهم • وهى تتميز فضلا عن ذلك بخاصية أخرى أساسية هى أنها سلطة مطلقة غير محدودة لا ترد عليها أية قيود •

— وخصصنا الفصل الثالث لبيان أساس السيادة فذكرنا أن هذا الأساس يتنازع بين نوعان من النظريات : النظريات التيقراطية والنظريات الديمقراطية •

أما النظريات التيقراطية فهى التى ترجع مصدر السلطة الى الله ، وقد ميزنا بين نوعين من هذه النظريات :
— نظرية الحق الالهى المباشر التى تدعى أن الحاكم يستمد سلطته فى الحكم من الله مباشرة دون تدخل أية ارادة أخرى ومن ثم فهو يحكم بمقتضى الحق الالهى المباشر •

— ونظرية الحق الالهى غير المباشر التى تقوم على أن الله لا يتدخل بآرادته المباشرة فى تحديد شكل السلطة ولا فى طريقة ممارستها ، وأنه لذلك لا يختار الحاكم بنفسه ، وإنما يوجه الحوادث بشكل معين يساعد جمهور الناس على اختيار الحاكم •

أما النظريات الديموقراطية فتقوم على أساس أن السلطة مصدرها الشعب ، وقد عرضنا لأهم النظريات الديموقراطية وهى نظرية العقد

الاجتماعى التى تقول بوجود حياة فطرية تسبق قيام الجماعة وأن الانتقال من حياة الفطرة الى حياة الجماعة قد تم بناء على عقد اجتماعى بين الأفراد بقصد اقامة السلطة الحاكمة •

والأسئلة التى تطرح نفسها علينا بعد ذلك هى :

— هل لأسباب نشأة السيادة اعتبار ما فى النظام الاسلامى ؟

— وهل مضمون نظرية السيادة وأساسها يتفقان مع ما تقدمه النظرية الاسلامية فى سلطة الدولة من مضمون وما تستند عليه من أساس ؟

ذلك كله ما سوف يكشف عنه الباب التالى الذى نخصه لعرض النظرية الاسلامية فى سلطة الدولة •

* * *

الباب الثاني

النظرية الإسلامية في سلطة الدولة

في دراستنا للظروف التي نشأت فيها نظرية السيادة تبين لنا أن هذه النظرية انما نشأت في نهاية العصور الوسطى دفاعاً عن سلطة الملوك واستخلاصاً وتمييزاً لها عن نوعين هامين آخرين من السلطات كانا ينازعانها وهما سلطة أمراء الاقطاع وسلطة رجال الكنيسة .

والسؤال الذي يطرح نفسه هو : هل الظروف التي نشأت فيها وبسببها نظرية السيادة مما يصلح لأن ينطبق في كل بيئة وفي كل عصر ؟ .
وبعبارة أخرى كيف نشأت السلطة العامة في النظام الاسلامي ؟
وهل مرت هذه السلطة بمثل الصراع الذي مرت به نظرية السيادة ؟ .

هذا ما يتولى الاجابة عليه الفصلان التاليان :

الأول : ونخصه لبحث ظروف نشأة السلطة العامة في النظام الاسلامي .

والثاني : نخصه لبحث نظرية السلطة العامة أو سلطة الدولة في الفقه الاسلامي .

الفصل الأول

نشأة السلطة العامة في النظام الاسلامي

رأينا أن النزاع بين ملوك فرنسا من جانب وأمراء الاقطاع وآباء الكنيسة من جانب آخر كان العامل الحاسم في نشأة نظرية السيادة •

أما سلطة أمراء الاقطاع فقد كانت وليدة النظام الاقطاعي الذي ساد العصور الوسطى بعد سقوط الامبراطورية الرومانية •

وأما سلطة رجال الكنيسة فقد كانت ناشئة عن مفهوم الفكر السياسي المسيحي الذي يفصل تماما بين الدين والدولة ، وما أدى اليه ذلك من نشأة فكرة ازدواج الولاء ونظرية السيفين أو السلطتين •

على أن الظرف الأكثر أهمية في هذين الطرفين كان ولا شك الصراع بين الملك والبابا أو بمعنى أعم بين السلطة الزمنية والسلطة الدينية • وترجع أهمية هذا الصراع الى أنه أدى الى ظهور العديد من النظريات التي احتج بها كل من الأطراف المتنازعة والتي كان من أهمها نظرية Plenitudo Potestas التي لا تنعدهو الحقيقة ان قلنا انها كانت بمثابة الأساس التاريخي لنظرية السيادة • وتفصيل ذلك أن نظرية السيفين أو السلطتين التي تجعل لكل من السلطة الدينية والزمنية مجالا مستقلا لا تتعداه ، هي نظرية غامضة تؤدي بطبيعتها وكما أدت كثيرا الى النزاع بين السلطتين وذلك لصعوبة تحديد مجال مستقل لكل سلطة ، ولرغبة كل من السلطتين في توسيع نفوذها على حساب السلطة الأخرى •

فمن ناحية لم يقنع بعض البابوات بهذا الفصل بين السلطتين ، وبالتحديد مجال لكل من السلطة الدينية والزمنية ، بل سعوا لاختصاص السلطة الزمنية لسلطتهم ، واستندوا في سبيل تدعيم رغبتهم تلك الى

العديد من النظريات قدر لاحداها أن تلعب دوراً بارزاً في هذا السبيل
ألا وهي نظرية Plenitude Potestas التي يصعب في الواقع ترجمتها
بغير حكمة « السيادة » والتي ادعاها بعض البابوات في صراعهم مع
الملوك .

ومن ناحية أخرى فإن بعض الملوك الطامحين إلى السلطة رأوا الدفاع
عن أنفسهم ضد هذا الادعاء البابوي ، وذهبوا في هذا الدفاع إلى الحد
الذي لم يقنعوا فيه بمجرد فصل السلطتين ، وتحديد مجال مستقل لكل
سلطة ، وإنما طالبوا باخضاع الكنيسة نفسها لسلطتهم الزمنية . وكان
عليهم لكي يخوضوا هذا الصراع أن يستعملوا ذات السلاح الذي استعمله
البابوات ، وهو سلاح إبراز النظريات المدعمة لدعاويهم ومطالبهم ، لذلك
فسرعان ما خرجت فكرة Plenitude Potestas من سجن القانون
الكنسي لتدخل إلى النظرية الدستورية حيث صاغ منها الفقهاء الفرنسيون
نظرية السيادة دفاعاً عن سلطة الملك .

تلك هي الظروف التي مرت بها سلطة الدولة في الغرب والتي نشأت
فيها وبسببها نظرية السيادة . فهل مرت سلطة الدولة في النظام
الاسلامى — عند نشأتها — بمثل تلك الظروف ؟

لا شك أن الإجابة على ذلك بالنفى .

وهي إجابة يدل عليها بيان الظروف التي نشأت فيها سلطة الدولة
في النظام الاسلامى ، ويدعما بيان مفهوم الدين الاسلامى ، بالنسبة
لفكرة السلطة ، وما إذا كان يعترف بفكرة ازدواج الولاء أو الانفصال
بين السلطتين الدينية والزمنية .

وهذا البيان نسوقه في بحثين :

الأول : ونبين فيه كيف نشأت سلطة الدولة في النظام الاسلامى .

الثانى : ونعرض فيه لمفهوم الدين الاسلامى وأثره بالنسبة لفكرة

السلطة .

المبحث الأول

كيف نشأت سلطة الدولة فى النظام الإسلامى

● تخطيط الرسول لاقامة الدولة وهو فى مكة :

جاء محمد صلوات الله وسلامه عليه بدين جديد يخالف ما كان عليه العالم فى ذلك الوقت سواء فى العقيدة أو فى الشريعة • وقد بدأ عليه الصلاة والسلام دعوته فى مكة وتحمل فى سبيل ذلك الكثير من الأذى ، ولم يستجيب له فى بداية دعوته الا نفر القليل •

ومن المنطقى أن يكون الذين دخلوا فى هذه الدعوة الجديدة جماعة واحدة متحدة ، وأن يعملوا ما يستطيعون ليتسنى لهم المقيام بشعائر دينهم فى حرية وأمن ثم ليتكفروا من نشر هذا الدين ودعوة الناس كافة للدخول فيه ، ولن يتأتى لهم ذلك الا اذا كانت لهم دولة حرة مستقلة تدبر أمورهم الدينية والدنيوية وتكفل لهم القوة والمنعة •

كل هذه الأسباب تدعونا الى القول بأن الرسول صلوات الله وسلامه عليه قد فكر وخطط لاقامة هذه الدولة أثناء وجوده فى مكة وقبل هجرته الى المدينة (١) •

وهذا الذى نقوله يؤيده ما كان من بيعة العقبة الثانية والرسول عليه الصلاة والسلام بمكة • فقد جاء فى شروط هذه البيعة التى تمت بين الرسول والأنصار من الأوس والخزرج ، ذكر الحرب ونصرتهم الرسول على أعدائه مهما يكن من الأمر • وهذا معناه أن الله سبحانه وتعالى تأذن بأن يكون للمسلمين دولة •

(١) يعارض فى ذلك بعض الكتاب — ومنهم مستشرقون — فيدعون أن الرسول صلوات الله وسلامه عليه لم يفكر فى اقامة الدولة الا بعد الهجرة الى المدينة حين رأى انه صار وأصحابه فى منعة وقوة تمكنهم من الوقوف أمام المشركين • نقل ذلك أستاذنا المرحوم الدكتور محمد يوسف موسى فى كتابه نظام الحكم فى الإسلام ط ٢ سنة ١٩٦٤ دار المعرفة ص ١٢ •

وفي هذا ينقل ابن اسحاق عن عبادة بن الصامت أحد نقباء الأنصار قوله « بايعنا رسول الله ﷺ ببيعة الحرب على السمع والطاعة في عسبرنا ويسرنا ومنشطنا ومكرهنا واثرة علينا ، والا فنازع الأمر أهله ، وإن نقول بالحق أينما كنا ، لا نخاف في الله لومة لائم » (٢) .

ويقول ابن اسحاق في موضع آخر « وكان رسول الله ﷺ قبل بيعة العقبة لم يؤذن له في الحرب ولم تحلل له الدماء ، إنما يؤمر بالدعاء إلى الله والصبر على الأذى .. وكانت قريش قد اضطهدت من أتبعه من المهاجرين حتى فتنوهم عن دينهم ونفوسهم من بلادهم .. فلما عقت قريش على الله عز وجل ، وردوا عليه ما أرادهم به من الكرامة . وكذبوا نبيه ﷺ ، وعذبوا ونفوا من عبده ووحدته وصدق نبيه ، واعتصم بدينه ، أذن الله عز وجل لرسوله ﷺ في القتال والانتصار ممن ظلمهم وبغى عليهم ، فكانت أول آية أنزلت في أذنه له في الحرب واحلاله له الدماء والقتال ، لمن بغى عليهم ، فيما بلغني عن عروة بن الزبير وغيره من العلماء ، قول الله تبارك وتعالى : « أذن للذين يقاتلون بأنهم ظلموا » ، وإن الله على نصرهم لقدير . الذين أخرجوا من ديارهم بغى حق الا أن يقولوا ربنا الله ، ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لهدمت صوامع وبيع وصلوات ومساجد يذكر فيها اسم الله كثيرا ، ولينصرن الله من ينصره ، ان الله لقوى عزيز . الذين ان مكناهم في الأرض أقاموا الصلاة وآتوا الزكاة وأمروا بالمعروف ونهوا عن المنكر ، ولله عاقبة الأمور » (٣) .

والتمكين في الأرض الذي يتيح للمسلمين اقامة الصلاة وايتاء الزكاة والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لا يتأتى الا باقامة الدولة الاسلامية التي تحقق لهم العزة والمنعة وتمكنهم من اقامة الاسلام عقيدة وشريعة .

(٢) سيرة ابن هشام ط ٢ سنة ١٣٧٥ هـ - ١٩٥٥ م ، مكتبة ومطبعة مصطفى الحلبي القسم الأول ص ٤٥٤ .

(٣) الحج ، ٣٩ - ٤١ .

ويضيف ابن اسحاق « فلما أذن الله تعالى له ﷺ في الحرب وبايعه هذا الحى من الأنصار على الاسلام والنصرة له ولمن اتبعه وأوى اليهم من المسلمين ، أمر رسول الله ﷺ أصحابه من المهاجرين من قومه ، ومن معه بمكة من المسلمين ، بالخروج الى المدينة والمهجرة اليها ، والالحاق باخوانهم من الأنصار . وقال : « ان الله عز وجل قد جعل لكم اخوانا ودارا تأمنون بها » ، فخرجوا أرسالا ، وأقام رسول الله ﷺ بمكة ينتظر أن يأذن له ربه في الخروج من مكة والمهجرة الى المدينة » (٤) .

وهذا يعنى أن دولة المدينة كانت على وشك القيام .

وقولنا ان الرسول عليه الصلاة والسلام قد فكر وخطط لاقامة الدولة وهو فى مكة يؤيده — فضلا عما تقدم — ما جاء على لسان المستشرق الانجليزى «جب» اذ يقول «ينظر الى الهجرة غالبا على أنها نقطة تحول آذنت ببداية عهد جديد فى حياة «محمد» وأخلاقه ، ولكن المقابلة المطلقة التى يعرضونها عادة بين شخصية الرسول غير المشهور المضطهد فى مكة وبين شخصية المجاهد فى سبيل العقيدة فى المدينة ليس لها ما يبررها من التاريخ . لم يحدث هناك انقلاب فى تصور محمد لمهمته ، أو شعوره بها . من الوجهة الشكلية ظهرت الحركة الاسلامية بصورة جديدة ، وأدت الى ايجاد مجتمع قائم بذاته منظم على قواعد سياسية ، تحت قيادة رئيس واحد ولكن هذا لم يكن الا مجرد اظهار ما كان مضمرا ، وعلان ما كان مستترا فقد كانت فكرة الرسول الثابتة — وكانت هى أيضا ما يتصوره خصومه عن هذا المجتمع الجديد الذى أقامه — أنه سينظم تنظيمًا سياسيًا ، ولن يكون هيئة دينية منفصلة مندرجة تحت حكومة زمنية . وكان يبين دائما ، فى عرضه لتاريخ الرسائل السابقة أن هذه هى احدى الغايات الأساسية التى تتألف منها الحكمة الالهية فى ارسال الرسل . فالشيء الجديد الذى حدث بالمدينة هو اذن — فقط — : « أن

(٤) سيرة ابن هشام ، المرجع السابق ، القسم الاول ص ٣٦٨ .

الجماعة الإسلامية قد انتقلت من المرحلة النظرية إلى المرحلة العملية» (٥) .

● دولة المدينة ونشأة سلطة الدولة الإسلامية :

بانتقال الرسول عليه الصلاة والسلام إلى المدينة واستقراره وأصحابه فيها واتخاذها مقاما دائما لهم تم للمسلمين إقامة أول دولة لهم .

وهي دولة ينطبق عليها التعريف القانوني الحديث للدولة وتتوافر لها كل الأركان التي يجمع عليها رجال القانون في الوقت الحاضر .

فالدولة في تعريف فقهاء القانون الدولي والدستوري هي جماعة من الناس تقيم بصورة دائمة على إقليم معين وتخضع لسلطة حاكمة وفق تنظيم سياسي معين .

ويظهر من هذا التعريف أنه لكي توجد الدولة يتعين أن تتوافر لها أركان ثلاثة : — شعب — وإقليم — وسلطة سياسية حاكمة .

وقد تحققت هذه الأركان كلها في دولة الرسول الأولى في المدينة . فقد كان هناك شعب يقيم دائما في المدينة وما حولها ، وكان هناك الإقليم وهو المدينة ، وكانت هناك السلطة الحاكمة — سلطة الدولة — التي يتولاها الرسول صلوات الله وسلامه عليه .

● دستور دولة المدينة :

لقد أعلن الرسول صلوات الله وسلامه عليه قيام هذه الدولة في كتاب كتبه بين المهاجرين والأنصار وادع فيه اليهود وعاهدهم وأقرهم

H. A. R. Gibb : Mohammedanism, Series (H. U. L.) (٥) 1949, p. 27.

— وكذلك د . محمد ضياء الدين الريس . النظريات السياسية الإسلامية ط ٤ سنة ١٩٦٦ — ١٩٦٧ ، دار المعارف ص ١٣ هامش (١) .

على دينهم وأموالهم واستقرط عليهم وتشرط لهم • ونص الكتاب هو ^(٦) :
« بسم الله الرحمن الرحيم ، هذا كتاب من محمد النبي ﷺ ، بين
المؤمنين والمسلمين من قريش ويثرب ، ومن تبعهم ، فلحق بهم ، وجاهد
معهم ، انهم أمة واحدة من دون الناس •

« المهاجرون من قريش على ربعتهم ^(٧) يتعاقلون بينهم ، وهم
يفدون عانيهم ^(٨) بالمعروف والقسط بين المؤمنين •

« وبنو عوف على ربعتهم يتعاقلون معاقلمهم الأولى ^(٩) ، كل طائفة
تفدى عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين •

« وبنو ساعدة على ربعتهم يتعاقلون معاقلمهم الأولى ، وكل طائفة
منهم تفدى عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين •

« وبنو الحارث على ربعتهم يتعاقلون معاقلمهم الأولى ، وكل طائفة
تفدى عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين •

« وبنو جشم على ربعتهم يتعاقلون معاقلمهم الأولى ، وكل طائفة منهم
تفدى عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين •

« وبنو النجار على ربعتهم يتعاقلون معاقلمهم الأولى ، وكل طائفة منهم
تفدى عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين •

« وبنو عمرو بن عوف على ربعتهم يتعاقلون معاقلمهم الأولى ، وكل
طائفة تفدى عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين •

(٦) راجع نص هذا الكتاب في السيرة النبوية لابن هشام المرجع
السابق القسم الأول ص ٥٠١ وكذلك في البداية والنهاية لابن كثير ج ٣
ص ٢٢٤ — ٢٢٦ كما أورد نص الكتاب الدكتور محمد حميد الله في كتابه :
مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة ط ٢ سنة
١٣٧٦ هـ — ١٩٥٦ م القاهرة — مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر
ص ١٥ — ٢١ •

(٧) الربعة : الحال التي جاء الاسلام وهم عليها •

(٨) العاني : الاسير • (٩) المعائل : الديات •

« وبنو النبيت على ربعتهم يتعاقلون معاقلمهم الأولى ، وكل طائفة
تفدى عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين •

« وبنو الأوس على ربعتهم يتعاقلون معاقلمهم الأولى ، وكل طائفة
منهم تفدى عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين •

« وان المؤمنين لا يتركون مفرحا ^(١٠) بينهم أن يعطوه بالمعروف في
فداء أو عقل •

« وأن لا يحالف مؤمن مولى مؤمن دونه •

« وان المؤمنين المتقين على من بغى منهم أو ابتغى دسيعة ^(١١) ظلم
أو اثم أو عدوان أو فساد بين المؤمنين ، وأن أيديهم عليه جميعا ولو كان
ولد أحدهم •

« ولا يقتل مؤمن مؤمنا في كافر ، ولا ينصر كافرا على مؤمن •

« وان ذمة الله واحدة ، يجير عليهم أدناهم ، وان المؤمنين بعضهم
موالى بعض دون الناس •

« وانه من تبعنا من يهود فان له النصر والأسوة ، غير مظلومين
ولا متناصرين عليهم •

« وان سلم المؤمنين واحدة ، لا يسالم مؤمن دون مؤمن في قتال
في سبيل الله الا على سواء وعدل بينهم •
« وان كل غازية غزت معنا يعقب بعضها بعضا •

« وان المؤمنين يبيء بعضهم على بعض بما نال دماءهم في
سبيل الله •

« وان المؤمنين المتقين على أحسن هدى وأقومه •

« وانه لا يجبر مشرك مالا لقريش ولا نفسا ، ولا يحول
دونه على مؤمن •

(١٠) المفرح : المقتل بالدبن والكثير العيال •

(١١) الدسيعة : العظيمة ، والمراد هنا : ما ينال منهم من ظلم •

« وانه من اعتبط^(١٢) مؤمنا قتلا عن بينة فانه قود به الا أن يرضى
ولى المقتول ، وان المؤمنين عليه كافة ، ولا يحل لهم الا قيام عليه •
« وانه لا يحل لمؤمن أقر بما فى هذه الصحيفة ، وآمن بالله
واليوم الآخر أن ينصر محدثا ولا يؤويه ، وأئنه من نصره أو آواه ،
فان عليه لعنة الله وغضبه يوم القيامة ولا يؤخذ منه صرف ولا عدل •
« وانكم مهما اختلفتم فيه من شىء فان مرده الى الله عز وجل
والى محمد صلى الله عليه وسلم •
« وان اليهود ينفقون مع المؤمنين ماداموا محاربين •

« وان يهود بنى عوف أمة مع المؤمنين ، لليهود دينهم وللمسلمين
دينهم ، مواليتهم وأنفسهم ، الا من ظلم وأثم ، فانه لا يوتغ^(١٣) الا نفسه
وأهل بيته •

- « وان ليهود بنى النجار مثل ما ليهود بنى عوف •
- « وان ليهود بنى الحارث مثل ما ليهود بنى عوف •
- « وان ليهود بنى ساعدة مثل ما ليهود بنى عوف •
- « وان ليهود بنى جشم مثل ما ليهود بنى عوف •
- « وان ليهود بنى الأوس مثل ما ليهود بنى عوف •
- « وان ليهود بنى ثعلبة مثل ما ليهود بنى عوف •
- « الا من ظلم وأثم فانه لا يوتغ الا نفسه وأهل بيته •
- « وان جفنة بطن من ثعلبة كأنفسهم •
- « وان لبنى الشطيبة مثل ما ليهود بنى عوف •
- « وان البر دون الاثم •
- « وان موالى ثعلبة كأنفسهم •
- « وان بطانة^(١٤) يهود كأنفسهم •

(١٢) اعتبطه : أى قتله بلا خيانة توجب قتله .

(١٣) يوتغ : يهلك •

(١٤) بطانة الرجل : خاصته وأهل بيته .

- « وانه لا يخرج منهم أحد الا باذن محمد ﷺ .
- « وانه لا ينحجز على ثأر جرح .
- « وانه من فتنك فبنفسه فتنك ، وأهل بيته ، الا من ظلم ، وان الله على أبر هذا .
- « وان على اليهود نفقتهم وعلى المسلمين نفقتهم .
- « وان بينهم النصر على من حارب أهل هذه الصحيفة ، وان بينهم النصح والنصيحة ، والبر دون الاثم .
- « وانه لم يآثم امرؤ بحليفه .
- « وان النصر للمظلوم .
- « وان اليهود ينفقون مع المؤمنين ماداموا محاربين .
- « وان يثرب حرام جوفها لأهل هذه الصحيفة .
- « وان الجار كالنفس غير مضار ولا آثم .
- « وانه لا تجار حرمة الا باذن أهلها .
- « وانه ما كان بين أهل هذه الصحيفة من حدث أو اشتجار يخاف فساده ، فان مرده الى الله عز وجل وإلى محمد رسول الله ﷺ .
- « وان الله على أتقى ما فى هذه الصحيفة وأبره .
- « وانه لا تجار قريش ولا من نصرها .
- « وان بينهم النصر على من دهم يثرب .
- « واذا دعوا الى صلح يصلحونه ويلبسونه ، فانهم يصلحونه ويلبسونه .
- « وانهم اذا دعوا الى مثل ذلك فانه لهم على المؤمنين ، الا من حارب فى الدين ، على كل أناس حصتهم من جانبهم الذى قبلهم .
- « وان يهود الأوس ، مواليتهم وأنفسهم ، على مثل ما لأهل هذه الصحيفة مع البر المحض من أهل هذه الصحيفة .
- « وان البر دون الاثم ، لا يكسب كاسب الا على نفسه .
- « وان الله على أصدق ما فى هذه الصحيفة وأبره .
- « وأنه لا يخول هذا الكتاب دون ظالم وآثم .

« وانه من خرج آمن ، ومن قصد آمن بالمدينة ، الا من ظلم أو أثم .

« وان الله جار لمن بر وانتقى ، ومحمد رسول الله ﷺ » .

هذا الكتاب الذى كتب فى السنة الأولى للهجرة يعتبر حسب علمنا

أول دستور مكتوب عرفه العالم .

لقد دون هذا الكتاب بعد هجرة الرسول عليه الصلاة والسلام مباشرة الى المدينة . ولم تكن أسست فى المدينة — قبل عصر الرسالة — أية دولة ، بل كانت مقاطعة تسكنها قبائل مختلفة ليس بينها تعاون أو ترابط ، ولا تخضع لسلطة واحدة .

وقد اقترح الرسول عليه الصلاة والسلام على أهل المدينة أن يؤسسوا مجتمعا واحدا يخضع لسلطة سياسية واحدة هى سلطته عليه الصلاة والسلام . وكما يقص علينا البخارى فى صحيحه فقد عقد الاجتماع فى بيت أنس بن مالك لثودون على أثره هذا الكتاب الذى يعد دستورا بمعنى الكلمة ، فلقد حدد هذا الكتاب بكل دقة حقوق الحاكم وواجباته ، كما حدد حقوق الرعية وواجباتها .

والذى يعنينا الاشارة اليه هنا — بصفة خاصة — بعض نصوص قليلة من هذه الوثيقة التاريخية .

وأول هذه النصوص هو قول الوثيقة فى افتتاحيتها :

« بسم الله الرحمن الرحيم ، هذا كتاب من محمد النبى ﷺ ، بين المؤمنين والمسلمين من قريش ويثرب ، ومن تبعهم فلحق بهم وجاهد معهم » .

هذا النص بقوله : « ومن تبعهم فلحق بهم وجاهد معهم » .
يفتح باب الانضمام الى هذه الوثيقة وبالتالى الى الدولة الناشئة لقبائل أخرى غير القبائل المؤسسة التى أبرمت هذه الوثيقة . وهذا ما يكشف عن أمرين جوهريين :

أولهما : عنصر الاستمرار والدوام فى الدولة الناشئة .

وثانيهما : أن الانتماء الى هذا المجتمع الجديد أو الدولة الجديدة ، لم يعد قائماً على أمور لا دخل لارادة الانسان فيها كالولادة على اقليم معين أو فى قبيلة معينة ، وانما أصبح هذا الانتماء قائماً على العقيدة وحدها أى على الاختيار الحر لدين الاسلام .

والنص الثانى : هو قول الوثيقة « انهم أمة واحدة من دون الناس » وقد جاء ذلك فى سياق قولها « هذا كتاب من النبى ﷺ بين المؤمنين والمسلمين من قريش ويثرب ومن تبعهم فلحق بهم وجاهد معهم انهم أمة واحدة من دون الناس » .

فوصف النص المؤمنين والمسلمين من قريش ويثرب ومن تبعهم بأنهم أمة واحدة ، مع أن مؤمنى ومسلمى قريش كانوا من قبائل مختلفة ، وكذلك كان مؤمنو ومسلمو يثرب .

وهذا يعنى أن هذه القبائل المختلفة قد ذابت فيما بينها وأصبحت تشكل مجتمعاً واحداً .. أمة واحدة .

وهذا فى حد ذاته يعتبر تحولاً هاماً وخطيراً اذا نظر اليه بعين ذلك العصر القبلى القائم على الاعتراف بالقبيلة والاعتزاز بالانتماء اليها . والنص الثالث : ما جاء فى الوثيقة : « لليهود دينهم وللمسلمين دينهم » .

هذا النص يضع مبدأ حرية العقيدة — أحد المبادئ التى يقال أنها ظهرت فى العصر الحديث — موضع التنفيذ . وهذا المبدأ قرره — بالاضافة الى هذه الوثيقة — القرآن الكريم فى قوله تعالى : « لا اكراه فى الدين »(*) .

أما النص الرابع فهو قول الوثيقة : « وانه من خرج آمن ومن قعد آمن بالمدينة » .

هذا النص يقرر بدوره مبدأ الحرية الشخصية ويضعه موضع التنفيذ قبل أن يظهر هذا المبدأ على ألسنة فلاسفة العقد الاجتماعى

(*) البقرة : ٢٥٦ .

ب عشرة قرون على الأقل فليست الحرية الشخصية فى جوهرها الا حق فى الأمن •• حق الفرد فى أن يكون آمناً من الاعتداء عليه فى نفس أو عرض أو مال أو مأوى •• له الحرية فى أن يروح ويغدو •

تلك كانت الظروف التى نشأت فيها الدولة الاسلامية وسلطتها •
وهى ظروف تختلف كلية عن الظروف التى نشأت فيها فكرة السيادة •

ويكفي أن نذكر أن البيئة التى نشأ فيها الاسلام قد تميزت أساساً بخلوها من نظام اقطاعى شبيه بالنظام الأوروبى ، وبخلوها — بالتالى — من تعدد السلطات وتدرجها داخل المجتمع الواحد ، وهو الوضع الذى سعى ملوك أوروبا حثيثاً للقضاء عليه بغية توحيد السلطة وتركيزها فى أيديهم مستعينين فى ذلك بفكرة السيادة •

لقد خلت الجزيرة العربية — قبل الاسلام من أى نظام يحقق تدرجاً فى السلطة على النحو الذى ساد أوروبا فى العصور الوسطى فى ظل الاقطاع • حقيقة كانت هناك قبائل ، ولكنها قبائل مستقلة بعضها عن بعض وعندما وحد محمد عليه الصلاة والسلام هذه القبائل فى دولة واحدة ، فلقد كانت وسيلة الى ذلك الاسلام ذاته وليس أى نظرية أخرى من صنع البشر ، فلم يكن بحاجة الى مثل هذه النظرية بل لم يكن لينجح ان لجأ اليها ، وسبحان القائل « **وَأَلْفَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ** ، لو اتفقت ما فى الأرض جميعاً ما ألفت بين قلوبهم ولكن الله ألف بينهم » (١٥) •

لم تنطلق الدولة الاسلامية الأولى اخن من صراع طبقى أو من قول نظرى بل قامت بالاسلام وبجهاد الرسول صلوات الله وسلامه عليه وجهاد أصحابه رضوان الله عليهم • وبالهجرة أصبحت المدينة دار الانطلاق لدعوة الاسلام وفيها أسس الرسول عليه الصلاة والسلام دولته الأولى بعد أن دعاه اليها نفر من أبنائها المؤمنين ، عاهدوه وبايعوه بيعة العقبة الأولى والثانية •

تلك كانت دولة الاسلام الأولى التى لم تكن تتجاوز فى عصورها الأولى المدينة وضواحيها والتى أخذت تكبر وتنمو فى كل اتجاه حتى شملت كل جزيرة العرب ثم ابتلعت بعد ذلك دولة فارس واقتطعت من دولة الرومان معظم ما تملكه وحبستها فى أوروبا •

فاذا كان الاسلام وحده هو الذى وحد السلطة السياسية فى الجزيرة العربية فانه يكون ضرورياً أن نتعرف على مفهوم هذا الدين بالنسبة لفكرة السلطة وما اذا كان يقر بالنسبة لها ازدواجاً شبيهاً بما عليه الحال فى الدين المسيحى ، وذلك ما سوف نعرضه فى المبحث التالى •



المبحث الثانى

مفهوم الدين الاسلامى وأثره بالنسبة لفكرة السلطة

الرسالة الاسلامية اذ أقامت الارتباط الوثيق بين العقيدة الدينية والعقيدة السياسية فقد لعبت الدور الأول فى بناء الفكر الاسلامى •
لقد تميزت هذه الرسالة بأنها رسالة شاملة ، نظمت العلاقة بين الخالق والمخلوق وكذلك نظمت حياة الانسان فى دنياه وآخرته وربطت بين الحياة الدنيا والآخرة بجسر طويل ، هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى فقد نظمت هذه الرسالة الحياة الدنيا تنظيماً شاملاً لجميع جوانب الحياة ، وذلك اذ جاءت بخطة سياسية واقتصادية واجتماعية شاملة •
هذا الشمول الذى نحن بصدده جعل العقيدة السياسية جزءاً من العقيدة العامة وبذلك اختلف مفهوم هذا الدين اختلافاً جوهرياً عن مفهوم الدين المسيحى •

ان تحديد مفهوم الدين المسيحى انما يستنبطه الغربيون المسيحيون أنفسهم من حقيقة ذلك الدين نفسه ومن واقعته ، وحقيقة ذلك الدين

وواقعته أنه لم يأت بتنظيم آخر سوى علاقة الانسان بخالقه ولم يتعد هذه الحدود الى تنظيم شئون الانسان الدنيوية • والغربيون يستنبطون مفهوم ذلك الدين أيضاً من واقع الصلة بين المسيحية والحكومة ، تلك الصلة التي تأثرت بعوامل مختلفة ، وتبلورت أخيراً فيما يسمى الآن « بالكنيسة » « والدولة » •

وفكرة السيادة — وكما أسلفنا البيان — منتزعة من الصراع بين الكنيسة كسلطة الهية حكمت وتحكم باسم الله وبين الجهة الأخرى المعادية لسلطان رجال الدين في مجالات الحياة المختلفة والتي حرصت على أن تشق عصا الطاعة لهم ، وهي جهة الملوك والأمراء ومؤيديهم من الفلاسفة والفقهاء • فالصراع كان بين طبقة وطبقة وسلطة وسلطة •

وعلى أسس من الفصل بين السلطة الدينية (الكنيسة) والسلطة الزمنية (الحكومة) حدد الغربيون معنى الدين ، فأرادوا به التوجيه الروحي للأفراد ، كما حددوا معنى الحكومة فقصدوا بها تنظيم العلاقات بين الأفراد ، واستعانوا في هذا التحديد بموقف المسيح في قومه وبطابع رسالته الى شعب اسرائيل وهي رسالة (المحبة بين ذوى القربى) وقد كانت هذه الرسالة تحمل الدعوة الى اعادة الصفاء بين النفوس التي فرقت روح الحق العلاقة بينهما •

وبهذا كان الدين في تصور الغربيين مشتقاً من نطاق الرسالة التي جاء به عيسى عليه السلام وكذلك من الحال التي انتهى اليها النزاع بين الكنيسة والسلطة الزمنية ، وأصبحت الروحية أو الدعوة الى صفاء النفوس التي كدرتها شرور المادة والتراحم في الحياة الدينية مجال اختصاص الدين • وما خرج عن نطاق هذه الدعوة فليس من شئون الدين ، ويرجع فيه الى المصلحة العامة التي تقدرها السلطة الزمنية (١٦) •

(١٦) د. محمد البهي : الفكر الاسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي — مكتبة وهبة ص ٢٢٥ — ٢٢٧ •

لقد خرجت السلطة الزمنية من هذا الصراع بانتصار حاسم على السلطة الدينية ممثلة في الكنيسة ، وانصرف الانسان في المغرب عن الله لأنه لم يستطع أن يؤيد الطغيان في الحكم باسم الله ولا أن يسير في اتجاه الحرمان من حق الحياة طواعية لما يسمى تعالىم الله . ان تاريخ الفخر الأوروبي مشحون بالمصادمات وبمظاهر الطغيان التي تكررت في قتل الرجال والنساء وتشويه الأطفال واحراق الجثث البشرية والمدن وتخريبها وإبادة النهب والسلب والاعتداء على الحريات في المال والنفس ، وكل ذلك باسم الله وعلى يد رجال الدين وأمر البابا (١٧) .

كان الدين أو « النص » سائداً طوال القرون الوسطى في توجيهه الانسان وكان يقصد بالدين « المسيحية » وكان يراد من المسيحية (الكتلثة) وكانت الكتلثة تعبر عن البابوية . والبابوية نظام كنسى ركز السلطة العليا باسم الله في يد البابا ، وقصر حق تفسير الكتاب المقدس عليه وعلى أعضاء مجلسه من الطبقة الروحية الكبرى ، وسوى في الاعتبار بين نص الكتاب المقدس وتفسير الكنيسة الكاثوليكية له ، وجعل عقيدة التثليث عقيدة أصيلة في المسيحية ، كما جعل الاعتراف بالخطأ وصكوك الغفران من رسوم العبادة . حتى كان القرن الخامس عشر ، وحتى بدأت الحروب الصليبية تثمر ثمرتها الايجابية في العقلية الأوروبية

(١٧) يقول الفيلسوف برتراند رسل في كتاب له « لماذا لم أكن مسيحياً » تحت عنوان « المسيحية عدو أصيل للتقدم الخلقى » في عصر ما يسمى عصر الايمان وفي الوقت الذى كان يؤمن الناس فيه ايماناً حقيقياً بالدين المسيحى في جميع تعاليمه وطقوسه أنشئ « ديوان التفتيش بتعذيباته ، فأحرقت جثث ملايين من النساء القمصات كأمثلة للعيان ، واستخدم باسم الدين كل أنواع القسوة ضد جميع صنوف الناس . » وأنت تجد عندما تنظر في العالم أن كل امارة صغيرة تدل على التقدم في الشعور الانسانى ، وكل تحسن في قانون العقوبات ، وكل خطوة نحو معالجة أفضل للعناصر الملونة أو كل تلطيف للرق . . كل تقدم حقيقى وقع في العالم عورض باجماع الكنائس المنظمة في العالم » .

— د. محمد البهى : الفكر الاسلامى الحديث وصلته بالاستعمار الغربى ، المرجع السابق ص ١١٩ .

تحت تأثير الاحتكاك بالفكر الاسلامي • فقام مارتن لوتر وكافح «تعاليم الشيطان» كما سماها وهي تعاليم البابوية والكنيسة الكاثوليكية ، فحارب صكوك الغفران وعقيدة التثليث ، كما حارب سلطة البابا ، وجعل السلطة الوحيدة في المسيحية هي الكتاب المقدس وكلمة الله (النص) (١٨) •

وجاء بعد لوثر تالفن Calvin وأقر لوثر على أن « الانجيل » وحده هو المصدر « للحقيقة المسيحية » دون تفسيراته وشروحه وأن عقيدة التثليث لا تقبلها المسيحية الصحيحة •

وفي القرنين ١٧ ، ١٨ قام كثير من الفلاسفة بمحاولة عقلية للاحتفاظ بقدسية الدين وكان السبب في ذلك هو الرغبة في مقاومة نفوذ الكنيسة وليس في مقاومة الايمان ذاته • ففي القرن ١٧ كان هناك سبينوزا Spinoza ولوك Locke وفي القرن ١٩ هيغل وشلنج Cshelling ولقد استهدف هؤلاء الفلاسفة اصلاح الدين بقصد تصفيته من العقائد غير المقبولة فحاربوا التثليث ، وعقيدة ألوهية عيسى ، والاعتقاد بعصمة البابا ، وبسلطانه الزمني •

لكن لم ينجح الاصلاح الديني الذي قام به لوثر في القرن ١٦ ولا فلسفة هؤلاء الفلاسفة التي اتجهت الى الدفاع عن المسيحية ومحاولة اعادة الثقة فيها في القرنين ١٧ ، ١٨ ذلك لأن طابع القرون الوسطى ، وهو طابع السلطة الدينية لم يزل شبيهاً رهيباً يحول دون اعادة التجربة مرة أخرى •

وبناء على ذلك فقد قامت النهضة الأوروبية وهي في الواقع ثورة على الكنيسة ومن أجل حق الانسان في التفكير والحياة وحرية الرأي • وبباعت من النهضة الأوروبية ، وبعد حركة الاصلاح الديني قامت الثورة الفرنسية وهي متأثرة بروح هذه النهضة وبأهداف حركة الاصلاح الديني وترمى الى استخلاص حقوق الانسان وحمايته ضد سلطة الكنيسة وضد

(١٨) د. محمد البهي : الفكر الاسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي ، المرجع السابق ص ٢٩٣ وما بعدها .

طغيان الوضع السياسى للمجتمع الذى تناصره الكنيسة • ولم تكن روح النهضة الأوروبية تستهدف الا رفع الوصاية عن الانسان ومنحه الاستقلال فى الوجود • لذلك كله فان قضية الفصل بين الدين والدولة هى قضية الفصل بين سلطان الكنيسة كحكومة تباشر الحكم باسم الله وسلطان الملوك والأمراء ثم سلطان الأمة فى مباشرة الحكم باسم الانسان وباسم المجتمع • وهنا برزت فكرة السيادة كأساس قانونى وفلسفى لهذا كله •

ويحق لنا الآن أن نتساءل • هل لهذا المجدل الفكرى فى الغرب وما نشأ عنه من مذاهب ونظريات اعتبار عام فى كل المجتمعات الانسانية الأخرى ، بحيث تصلح مذاهبه ، أو يصلح بعض منها لأن يردد فى بيئة أخرى وفى جماعة أخرى تختلف كثيراً عن البيئة والجماعة التى ولد ونما فيها ؟

لئن فصلت المسيحية بين الدين والدولة حتى تميزت البلاد المسيحية بوجود سلطتين منفصلتين هما سلطة الكنيسة والسلطة الزمنية الأمر الذى أدى الى نشأة نظرية السيفين أو السلطتين ، ولئن أدى ذلك الفصل مع أسباب أخرى أشرنا اليها الى الصراع المرير الذى استمر طيلة القرون الوسطى وحتى القرن ١٨ بين السلطتين والذى حسم فى نهاية الأمر لصالح السلطة الزمنية ، وكان من بين الأدوات التى استخدمت فى الصراع نظرية السيادة التى استخلصت للدفاع عن سلطة الملوك فى مواجهة السلطات الأخرى ومن أهمها سلطة البابا •

لئن حدث ذلك كله فى الغرب المسيحى وفى ظل المسيحية ، فان الاسلام لم يعرفه بل هو بطبيعته لا يمكن أن يعرفه ، فالاسلام لا يقر وجود سلطتين منفصلتين ، أحدهما للأمور الدينية والأخرى للأمور الدنيوية ، وانما الاسلام نظام شامل للحياة كلها لم يكتف بتنظيم العلاقة بين الخالق والمخلوق ولكنه تجاوز ذلك الى تنظيم حياة الانسان فى دنياه وفى علاقاته مع غيره من الأفراد تنظيماً شمل جميع جوانب الحياة •

● الاسلام دين ودولة :

ان الجمع بين مصالح الدنيا والآخرة هو أصل من أصول الاسلام
اذ لا انفصال فيه بين الدين والدنيا •

واذا كان الاسلام لا يعنى بشئون الآخرة فحسب م وانما يعنى
كذلك بشئون الدنيا لذلك فقد كان طبيعيا أن يعنى بشئون الدولة الى
جانب عنايته بشئون الدين • لقد جاء الاسلام بشريعة تنظم حياة البشر
(من أحكام مدنية وجنائية وأحوال شخصية •• الخ) لذلك كان طبيعيا
أن يعنى بإقامة دولة وحكومة تقوم بتنفيذ تلك الأحكام • وليس منطقيا
أن يكون للاسلام شريعة ثم لا تكون له حكومة تنفذ تلك الشريعة وتحمل
الراعى والرعية على العمل بها •

واذا رجعنا الى التاريخ وجدنا خير شاهد على ما نقول •
فالرسول عليه الصلاة والسلام بعد أن هاجر الى المدينة قام فعلا
بتأسيس دولة ، وبعد انتقاله الى الرقيق الأعلى لم يتردد المسلمون فى
إقامة خليفة عنه لكى يدير شئون الدولة •

والقول بأن الاسلام دين ودولة وأن الرسول عليه الصلاة والسلام
كان حاكما للدولة ليس فقط قول المسلمين وانما أيده أيضا الكثير من
المستشرقين (١٩) •

T. Arnold : The Caliphate, London, p. 30, 1924. (١٩)

حيث يقرر أن الرسول كان رئيسا للدولة ورئيسا دينيا فقد كان هو
الذى يهيمن على السياسة وكان يقوم بمهمة السلطة التشريعية وبمهمة القضاء،
والقول بأن الاسلام دين ودولة هو رأى الغالبية مسلمين ومستشرقين ومع
ذلك فقد ذهب أحد الكتاب وهو الشيخ على عبد الرازق الى القول بأن
الاسلام دين فقط وان محمدا صلى الله عليه السلام « ما كان الا رسولا
لدعوة دينية خالصة للدين لا تشوبها نزعة ملك ولا دعوة للدولة » وتبنى
فى كتابه « الاسلام وأصول الحكم » الرأى القائل بأن الاسلام مجرد دعوة
دينية ولا ينظم أمور الحكم فى الدولة • وهذا رأى مردود ولا يستحق عناء
المناقشة بعد أن تصدى للرد عليه الكثير من علماء المسلمين وفقهائهم وأوسعوا =

كذلك فإنه لا يوجد فى الإسلام ما يماثل سلطان الكنيسة والبابوية فى المسيحية ، فالإسلام لا كهانة فيه ، ولا سلطة بين الخالق والمخلوق ، فلعل مسلم أن يفهم عن الله من كتابه وعن رسوله من حديثه بلا وساطة أحد من سلف أو خلف ، وكل ما يجب عليه فى هذا السبيل هو أن يكون له من الوسائل ما يوصله للفهم .

وخلاصة القول أن الإسلام لم يعرف الفصل بين السلطتين الدينية والدنيوية ، ولذلك كان منطقياً ألا يعرف ذلك الصراع المرير الذى قام بين السلطين ، ومن ثم فلم يكن بحاجة لأن يفرخ نظرية مماثلة فى السيادة .



خلاصة الفصل

من هذا العرض الذى قدمناه — فى البحث الأول — للظروف التى نشأت فيها الدولة وسلطتها فى النظام الإسلامى ، يتبين أن هذه السلطة لم تمر فى نشأتها بمثل الظروف التى مرت بها سلطة الدولة فى أوروبا العصور الوسطى ، وهى الظروف التى انبثقت فيها وبسببها نظرية السيادة .

ويتبين كذلك من البحث الثانى أن الدين الإسلامى لا يعرف فكرة الازدواج فى السلطة . فهو لا يقر وجود سلطتين منفصلتين أحدهما للأمور الدينية والأخرى للأمور الدنيوية ، وإنما هو نظام شامل للحياة كلها . وذلك كله بعكس ما عرفت أوروبا نتيجة لفهوم الدين المسيحى ذاته الذى يفصل بين الأمور الدينية والأمور الدنيوية بحكم أنه جاء بعقيدة خالصة ولم يأت بشريعة . لقد أدى ذلك الفصل كما رأينا الى وجود

= الموضوع بحثاً لكى يثبتوا أن الإسلام ليس ديناً فقط وإنما هو دين ودولة . ولعل من أبرز ما ألف رداً على هذا الكتاب هو مؤلف « نقض كتاب الإسلام وأصول الحكم » لفضيلة الشيخ الأخضر حسين شيخ الجامع الأزهر الأسبق .

سلطتين مقابلتين تتنازعان الأمر وهما السلطة الدنيوية ممثلة في الملوك والسلطة الدينية ممثلة في آباء الكنيسة . هذا النزاع كان من بين الأسباب الرئيسية لنشأة نظرية السيادة حيث استخلصها فقهاء القانون العام الفرنسيين لتكون بمثابة الأساس القانوني والفلسفي الذي يدعم سلطة الملوك في مواجهة سلطة الكنيسة .

فإذا كان الأمر كذلك وانتفت مبررات وجود النظرية في المجتمع الاسلامي فان هذا المجتمع لا يكون في حاجة اليها .

ولا يقدح في هذا الرأي الذي انتهينا اليه القول بأن نظرية السيادة لا تعدو — حسب ما انتهى اليه تعريفها أن تكون نظرية في سلطة الدولة ، وأن النظام الاسلامي شأنه شأن أى نظام آخر لا بد وأن يكون قد عرف فكرة سلطة الدولة .

ان القول بذلك لا يغير شيئاً من النتيجة التي انتهينا اليها ذلك أن نظرية السيادة وان انتهت الى أن تكون نظرية في سلطة الدولة ، الا أنها تتميز مع ذلك — وكما رأينا — بمضمون معين ، وبخصائص معينة ، وترتكز على أساس معين . وكل ذلك يجعلها نظرية متميزة ومختلفة عن غيرها من النظريات الأخرى الباحثة في سلطة الدولة كالنظرية الاسلامية مثلاً . وهذا ما سوف يكشف عنه الفصل التالي الذي نخصصه لفكرة السلطة العامة في الفقه الاسلامي .

الفصل الثاني

نظرية السلطة العامة في الفقه الاسلامي^(١)

لم يحن الفقه الاسلامي اذن ليعرف نظرية السيادة ، للأسباب التي ذكرناها لأن هذه النظرية حديثة العهد نسبياً ، ومن أصل فرنسي كما أسلفنا البيان . فقد استنبطها رجال الفقه الفرنسي المقدامي في العهد الملكي القديم أثناء فترة كساح الملوك — في العصور الوسطى — من أجل اقرار استقلالهم الخارجي ازاء الامبراطور والبابا ، ومن أجل اقرار سلطتهم داخل المملكة ازاء الحكام الاقطاعيين .

وكما لا يعرف الفقه الاسلامي نظرية السيادة ، فانه لا يعرف أيضاً تعبير « السيادة » Souveraineté لأن هذا التعبير هو بذوره من نتائج البيئة الاجتماعية والسياسية لأوروبا في العصور الوسطى حيث كان يسودها النظام الاقطاعي ثم الملكيات المطلقة .

واذا كان الفقه الاسلامي لا يعرف فكرة « السيادة » ولا تعبير « السيادة » فانه يعرف ولا ريب فكرة السلطة أو « السلطان » .

(١) من المهم ابتداءً أن نوجه النظر الى ملاحظة أساسية وهي أننا في عرضنا لفكرة السلطة العامة في الفقه الاسلامي سوف نقتصر على عرض هذه الفكرة كما قررتها نصوص القرآن والحديث وأقوال العلماء من أهل السنة . ويترتب على ذلك نتيجتان هامتان :

الأولى : أننا سوف نقتصر على عرض رأي أهل السنة دون آراء المذاهب الاسلامية الأخرى كانشيعة والمعتزلة وغيرهم .

الثانية : أن عرضنا لفكرة السلطة العامة سوف يقتصر على المبادئ والأحكام المستمدة من القرآن والسنة ، ولن نتجاوز ذلك على عرض لتطبيقات فكرة السلطة في العهود الاسلامية المختلفة اللهم لا بالنسبة لعهد الرسول عليه الصلاة والسلام وعهد خلفائه الراشدين ، باعتبار أن كلا منهما لا تشوبه شائبة ، ويعتبر تطبيقاً مثالياً لمبادئ القرآن والسنة .

فالسُلطان لغة هو الحجة ، وقدرة الملك والوالى (٢) .

وفى استعمالات نصوص القرآن ، يعنى السُلطان الصلاحية أو القوة المرخص بها من ذى الحق أو المؤيدة من الشارع . ويذهب القرطبى فى تفسير قوله تعالى : « وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ ، وَمَنْ قَتَلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لَوْلِيهِ سُلْطَانًا فَلَا يَسْرِفُ فِي الْقَتْلِ » ، أنه كان منصورا (٣) — الى القول بأن « سُلْطَانًا » تعنى تسليطا ان شاء قتل ، وان شاء عفا ، وان شاء أخذ المفدية . وينقل عن ابن عباس ومالك قول الأول : السُلطان : الحجة ، وقول الثانى : السُلطان أمر الله وهذه الأقوال كما يقرر القرطبى متقاربة (٤) .

وفى تفسير قوله تعالى : « سَتَقْبَى فِي قُلُوبِ الَّذِينَ كَفَرُوا الرَّعْبُ بِمَا أَشْرَكُوا بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنْزَلْ بِهِ سُلْطَانًا » (٥) . . . يقول القرطبى : قوله تعالى : « مَا لَمْ يُنْزَلْ بِهِ سُلْطَانًا » حجة وبيان ، وعذرا وبرهان ، ومن هذا قيل للوالى سلطان ، لأنه حجة الله عز وجل فى الأرض . ويقال انه مأخوذ من السليط وهو ما يضاء به السراج وهو دهن السمسم . فالسلطان يستضاء به فى اظهار الحق وقمع الباطل . وقيل : السليط الحديد ، والسلط الحدة . والسلطنة من التسليط وهو القهر ، والسلطان من ذلك فالنون زائدة . فأصل السلطان القوة ، فانه يقهر بها كما يقهر السلطان (٦) .

(٢) القاموس المحيط ، المطبعة الحسينية المصرية سنة ١٣٤٤ هـ ، الطبعة الثانية ج ٢ ص ٣٦٥ .

(٣) الاسراء : ٣٣ .

(٤) القرطبى : الجامع لأحكام القرآن ، دار الكتاب العربى للطباعة والنشر الطبعة الثالثة سنة ١٣٨٧ هـ — ١٩٦٧ م ج ١٠ ص ٢٥٥ .

(٥) آل عمران : ١٥١ .

(٦) القرطبى : الجامع لأحكام القرآن ، المرجع السابق ، ج ٤ ، ص ٢٣٣ .

والدليل العقلى على أن فكرة السلطة العامة معروفة فى النظام الاسلامى ، أن كل دولة تتضمن بالضرورة سلطة عامة آمرة ، تفرض نفسها على كل المواطنين وتملك من وسائل الاكراه ما يضمن تنفيذ أوامرها عند الاقتضاء • هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى ، فإنه لا يمكن أن توجد شريعة عامة دون سلطة عامة ، لأن الشريعة لا تكفى لقيامها مجرد الوازع الدينى بل لابد من اقترانها بالسلطة العامة التى تضمن تنفيذ أحكامها •

ولما كان من المسلم به أن الاسلام قد أتى بشريعة عامة ، وأقام دولة ، فإنه بذلك يستلزم وجود سلطة عامة •

وإذا ما أردنا أن نعرض فكرة السلطة العامة فى الفقه الاسلامى ، فإن علينا أن نبحث عنها أولاً فى كتابات الفقهاء ، وإن كنا لا نطمح فى أن نجدها مبحوثة بحثاً خاصاً فى صورة نظرية مستقلة •

وعلى ذلك فإنه يصبح واجباً علينا أن نجتهد لاستكمال ذلك محاولين بناء نظرية متكاملة للسلطة العامة فى الفقه الاسلامى •

ولقد سبق أن ذكرنا أن السلطان لغة يعنى الحجة وقدرة المالك والوالى • وأنه فى استعمالات القرآن يعنى الصلاحية أو القوة الممنوحة أو المرخص بها من ذوى الحق فيها أو المؤيدة من الشارع •

وقريب من هذا المعنى ما انتهى إليه تعريف السلطة العامة فى القانون المقارن ، من أنها تعنى حق الأمر أو الحق فى إصدار أوامر ملزمة الى رعايا الدولة • وهذا هو المعنى الذى نأخذ به •

فإذا ما انتهينا الى أن السلطة العامة هى الحق فى إصدار أوامر ملزمة الى رعايا الدولة فإنه يتعين علينا أن نبين الأساس القانونى لهذا الحق أو بعبارة أدق السند الشرعى الذى يخول فرداً أو مجموعة من الأفراد الحق فى إصدار أوامر الى غيرهم من الأفراد وهو ما يمكن أن يعبر عنه بأساس السلطة العامة •

فاذا ما بينا ذلك كان علينا أن نعرض لبيان مضمون هذا الحق ، أى بيان ما يخوله لصاحبه من مزايا وقدرات ، وهو ما يمكن التعبير عنه بمضمون السلطة العامة •

وعلى ذلك فان هذا الفصل سوف ينقسم الى المباحث الثلاثة الآتية :

الأول : ونخصه لعرض فكرة السلطة العامة كما نجدها فى كتابات علماء المسلمين •

الثانى : ونبين فيه أساس السلطة العامة •

الثالث : ونعرض فيه مضمون هذه السلطة •



المبحث الأول

فكرة السلطة العامة فى كتابات علماء المسلمين

لقد بذل العلماء المسلمون جهدا كبيرا لكى يثبتوا أن الاسلام يوجب اقامة حكومة ، وشذت عن اجماعهم قلة من الخوارج ذهبت الى نفي حاجة المجتمع لمثل هذه الحكومة •

وقد أبان العلماء أنه لا يوجد فى الاسلام تفرقة بين سلطة دينية وسلطة دنيوية وانما هى سلطة واحدة يقوم على رأسها خليفة تهدف الى حماية الدين وسياسة الدنيا به ، وبذلك فان هذه السلطة تستند الى أحكام الشريعة وتستمد قوتها منها •

ولقد أسهم فى وضع أسس نظرية السلطة فى الدولة الاسلامية على مر الزمن عديد من العلماء نخص منهم الماوردى وابن تيمية وابن جماعة والغزالى وابن رشد وابن خلدون •

● الماوردى :

يرى الماوردى أن أهم ما يميز الدولة الإسلامية هو أنها دولة تقوم على وحدة الدين والسياسة ، وأن القانون الأعلى فيها هو الشريعة الإسلامية التى يخضع لها الحكام والمحكومين .

ويربط الماوردى بين السلطة ورضاء الأمة ، فيبين أن السلطة الحقيقية هى التى تحظى برضاء الأمة وأنها — أى الأمة — التى توكل أمر هذه السلطة الى الحاكم الذى يحظى بثقتها ، وبذلك يكون الحاكم فى مأمن من اغتصاب السلطة أو الخروج عليها . والغاية من الخلافة عند الماوردى هى حفظ العقيدة الإسلامية ورعاية المسلمين فى شئونهم الدنيوية (٧) .

ويميز الماوردى بين الحكومة التى تقوم على نظرية الخلافة وتلك التى تقوم على العقل الانسانى ، فيرى أن الأولى تقوم على قانون الهى ، ولذلك فإنها تكون أسما من الحكومة الثانية ، لأن هذه الأخيرة تهدف الى مجرد الحفاظ على العدل والحد من الخلاف والفوضى .

بينما الحكومة الأولى تعمل بكل ايجابية على اقامة العدل بوحى من الثقة المتبادلة ، والأهم من ذلك فان قانونها يفرض عليها أن تطبق أحكام الدين التى تعد الانسان للحياة الأخرى (٨) .

وبما أن الخلافة عقد بين الخليفة والجماعة ، فان الماوردى يشترط فى الخليفة شروط أساسية أهمها : العدالة لأن واجبه الأول هو تطبيق العدالة ، والعلم : الذى يمكنه من الاجتهاد فى النوازل واتخاذ قرارات مستقلة ، ثم سلامة العقل والجسم اللذان يمكنانه من القيام

(٧) الماوردى (أبو الحسن على بن محمد) : الأحكام السلطانية والولايات الدينية ، الطبعة الثانية ، القاهرة سنة ١٣٨٦ هـ — ١٩٦٦ م مكتبة ومطبعة مصطفى الحلبي ص ٥ .

(٨) الماوردى : الأحكام السلطانية ، المرجع السابق ص ٥ .

بواجباته خير قيام ، ثم الشجاعة التي تمكنه من الحفاظ على حقوق الأمة ودعوتها الى الجهاد لصد المعتدين •

ويرى الماوردي أن الخليفة يتولى السلطة بالانتخاب ، وبعد انتخابه يصبح ملزماً أمام الجماعة بعهد يتعهد فيه بتولى مسئولياته بأمانة واخلاص ، وتلتزم له الجماعة مقابل ذلك بالطاعة •

● ابن تيمية :

يربط ابن تيمية بين ساطة الدولة والشريعة ، فيرى أن الشريعة هي أعلى مصدر للسلطة وبناء على ذلك فإنه يرى أن الطاعة للسلطة لا تتم إلا اذ كانت متفقة مع الشريعة •

ومن حيث نظرته الى الدولة بوجه عام ، فإن الذي يهمله منها هو أن تقوم حكومتها على العدل ، وليس مهما بعد ذلك أن تكون للخليفة سلطات واسعة من عدمه وإنما المهم هو اهتمام الناس حكماً ومحكومين بالواجبات الدينية باعتبار أن الدين من أهم عوامل احلال السعادة والطمأنينة في المجتمع •

ولقد استهدف ابن تيمية من كل ذلك التأكيد على الوحدة بين الدين والدنيا ومن هذه الوحدة ينتقل الى ضرورة طاعة الحكومة القائمة على العدل •

أما بشأن رئاسة الدولة فإنه يرى أنها ضرورية لتحقيق الخير ومنع الشر • وأن كل ذلك لا يمكن أن يتم لا بتوفر القوة والسلطة (٩) وهو يرى أن ممارسة السلطة العادلة واجب ديني وأنه طريق صحيح الى التقرب الى الله (١٠) •

(٩) ابن تيمية (أبى العباس أحمد) : السياسة الشرعية في إصلاح الراعى والرعية تحقيق وتعليق محمد أبزاهيم البنا ، ومحمد أحمد عاشور ، دار الشعب سنة ١٩٧١ ص ١٨٥ .

(١٠) ابن تيمية : السياسة الشرعية ، المرجع السابق ص ١٨٦ •

ولما كان هذا هو الطريق المطلوب فى الحكومة الاسلامية ، فمن
الضرورى اختيار الرجل الصحيح لشغل الوظيفة العامة ، وهذا يعنى
بعبارة أوضح اختيار الرجال ذوى الكفاءة والاخلاص لملاء هذه
الوظائف • وبتقديمه الكفاءة يكون قد نظر نظرة عملية الى السياسة لأن
الورع وحده لا يكفى وعلى هذا النحو تصبح الحكومة الاسلامية المستمدة
قوتها من الله حكومة من نوع يفوق أى حكومة من نوع آخر (١١) •

والذى يستلذت النظر هو تأكيد ابن تيمية على استشارة الفقهاء
والعلماء والعارفين بأمور الشريعة حين يعجز الحكام عن ايجاد الطريق
الصحيح (١٢) لأنهم هم العلماء بالقانون الاسلامى وشريعته •

ومثل هذه السياسة التى تسير عليها الحكومة الاسلامية هى ما يعبر
عنها بالسياسة الشرعية ، والأمة التى تحكمها هذه الحكومة أمة وسط • •
أمة لا تريد لنفسها ولا لحكومتها التطرف فى أى شىء •

● ابن جماعة :

ويتحدث ابن جماعة فى رسالته « تحرير الأحكام فى تدبير
الاسلام » (١٣) عن السلطة وضرورتها وشرعيتها • فهو يرى ضرورة
الأمانة فى المجتمع الاسلامى ويبرهن على هذه الضرورة بحجج مستقاة
من آيات الله والتفسيرات الخاصة بها من الوجهتين الدينية والخلقية •

واذ يوضح الطريق الذى يجب أن يسلكه الخليفة يبين ابن جماعة
أن الله يؤبد الامام الذى يرعى أموراً رئيسية أربعة : الأول — اقامة
الصلاة ، والثانى — ايتاء الزكاة ، والثالث — الأمر بما أمر الله ،

(١١) ابن تيمية : السياسة الشرعية ، المرجع السابق ص ٧٥
وما بعدها .

(١٢) ابن تيمية : السياسة الشرعية ، المرجع السابق ص ١٨١ —
ص ١٨٢ •

(١٣) وردت هذه الرسالة ضمن كتاب « اخوان الصفاء وآخرون »
القاهرة مطبعة دار الفتوح ص ١٨٥ وما بعدها .

والرابع — النهى بما نهى الله عنه • وعلى هذا الأساس يحدد واجبات الامام فيرى أنها تتضمن الدفاع عن الدين ، ومعاقبة المخالفين لأحكامه وتعويض من أساء إليه ، وفوق ذلك اقامة الحق والعدل • ذلك لأن كل هذه الأمور لها علاقة وثيقة بنشر الطمأنينة والاستقرار بين الناس وصد تيار الفساد في المجتمع اذ أن شئون الناس تبقى في خير ما دام الامام أو السلطان يسوسهم بطريق يحفظ حقوقهم ويحفظ الصالح العام •

ثم يضيف ابن جماعة أن الامام العادل يصبح قدوة لاقامة مجتمع فاضل ، وأن اقامة العدل تتطلب وجود سلطة قوية لأن السلطة القوية ضرورية طالما أنها أفضل دائماً من انتشار الفوضى (١٤) •

ويبين ابن جماعة في رسالته أن الطريقة الشرعية لاعتلاء الخليفة منصبه هي الانتخاب ويشترط توفر شروط معينة في الامام ، فهو اذ يقر شروط الماوردي يعود فيضيف شروطاً أخرى هي أن يكون المرشح من المذكور وأن تكون عقيدته الاسلام وأن يكون حراً ، ويختلف ابن جماعة عن الماوردي وغيره من الفقهاء في أمرين :

الاول : أنه يجعل ترشيح الامام الحاكم لخلفه جزء من عملية الانتخاب •

الثاني : أن الانتخاب لكي يكون شرعياً فإنه لا يجوز له أن يقف عند بيعة أهل الحل والعقد لأنه يرى في البيعة العامة الطاعة للامام التي هي جزء من طاعة الله (١٥) •

ويعتبر ابن جماعة الخليفة صاحب السلطة العليا ، والوزراء والولاة يمارسون سلطاتهم بتفويض منه • وهذه في نظره هي الطريقة التي تفي

(١٤) د. فاضل زكي محمد — الفكر السياسي العربي الاسلامي بين ماضيه وحاضره ، المرجع السابق ص ٢٥٠ — ٢٥١ •

(١٥) د. فاضل زكي محمد — الفكر السياسي العربي الاسلامي بين ماضيه وحاضره ، المرجع السابق ص ٢٥١ •

بمطلبات الشريعة ، أما مصدر هذه السلطة العليا بالنسبة للخليفة فانها تتمثل فى الشريعة (١٦) .

● الغزالى :

وضع الغزالى نظرية محددة المعالم لقيام المجتمعات السياسية بين فيها أن الانسان لا يمكن له العيش بمفرده وأنه لابد له من التعاون مع الآخرين من أبناء جنسه ، وأن تعاونه هذا قد أدى الى احتراف الحرف والى تعاون أصحاب الحرف المعينة بعضهم مع بعض بحيث أدى ذاك الى قيام الفنون والصناعات ، وأنه لأمر طبيعى أيضا أن يعمل أصحاب الحرفة الواحدة على الدفاع عن حرفتهم ضد تعدى الآخرين ، وأن يضعوا القواعد التى تنظمهم ، وهذا مما أدى الى قيام القواعد والى قيام الحكومات التى من شأنها أن تعمل على تطبيق القوانين . وبهذه الصورة من التطور الناجم عن طبيعة الأشياء والحاجات تظهر الدول . ومثل هذا القول يجعل الغزالى من أوائل المفكرين الذين بنوا نظرية قيام الدول على أساس التطور (١٧) .

ولا يكتفى الغزالى بذلك بل يتحدث عن مقومات الدول ونموها وازدهارها فيرى أن السعادة هى الغاية التى يسعى من أجلها الأفراد والجماعات ، وأن طريق الوصول الى السعادة الحقيقية هو ذلك الطريق الذى يربط بين سعادة الدنيا والآخرة .

ولقد رأى الغزالى أن السياسة هى الطريق الذى يوصل الانسان الى السعادة الحقيقية المنشودة . وعن طريق السياسة يتم اقامة نظام الدنيا والآخرة . لكن السياسة لا تستطيع أن تلعب هذا الدور الخطير الا اذا وجهت المواطنين نحو الصلاح والاستقامة — وعلى هذا الأساس

(١٦) د. فاضل زكى محمد — الفكر السياسى العربى الاسلامى بين ماضيه وحاضره ، المرجع السابق ص ٢٥١ .

(١٧) د. فاضل زكى محمد — الفكر السياسى العربى الاسلامى بين ماضيه وحاضره — المرجع السابق ص ٢٨٤ — ٢٨٥ .

تصبح السياسة ذات صلة قوية بالدين • ويؤكد الغزالي على هذه الصلة القوية بين الدين وبين السلطة السياسية بقوله « الدين والسلطان توأمان ولهذا قيل الدين أساس ، والسلطان حارس ، وما لا أساس له فمهدوم ، وما لا حارس له فضائع » (١٨) وينتقل الغزالي من الاطار العام لفلسفته السياسية الى الاطار الخاص فيتحدث عن طبيعة السلطة فى المجتمع السياسى عموما ، وفى المجتمع الاسلامى بوجه خاص • وفى ذلك يرى الغزالي أن حياة الأفراد كانت تسودها الفوضى ولم تكن تخضع لنظام قبل قيام الدولة — وأنه بقيام الدولة بدأ تنظيم حياة الأفراد والجماعات وظهرت على اثر ذلك النظم الثقافية والاقتصادية والسياسية المختلفة ومن هنا يتبين أن الغزالي يجعل للدولة أهمية بالغة فى تنظيم حياة الفرد والمجتمع • على أن الشئ الذى يجدر توضيحه فى فلسفة الغزالي السياسية هو أن التنظيم الذى قضت به الدولة على الفوضى فى حياة الأفراد والجماعات. انما تم لها بفعل سلطانها القاهر المطاع • فالقهر الذى يكفل الطاعة هو خاصية الدولة عند الغزالي ، وهو فى ذلك يؤكد مثل المحدثين ضرورة السلطة كركن جوهرى من أركان الدولة ، ولقد قصد الغزالي من وراء فكرته عن «السلطان القاهر» القضاء على الفتن التى كانت تسود عصره بحيث وجد أن السبيل الأمثل لحفظ النظام والأمن هو فى توحيد السلطة ووضعها بيد سلطان قاهر ، تكون بيده السلطة موحدة ومركزة (١٩) •

وحيثما يبحث الغزالي فى طبيعة السلطة وصاحب السلطة بالتحديد فإنه يفسر هذه السلطة بأنها تؤهل صاحبها لأن تكون كلمته هى العليا ، وأن صفة القهر نابعة من الردع لمن يسىء الى نظام الدولة وأمنها •

(١٨) الغزالي (محمد أبو حامد) : الاقتصاد فى الاعتقاد — الطبعة الأخيرة ١٣٨٥ هـ — ١٩٦٦ م ، مكتبة ومطبعة الحنبلى ص ١١٤ .

(١٩) الغزالي : الاقتصاد فى الاعتقاد — المرجع السابق ص ١١٤ . وكذلك د. فاضل زكى محمد : الفكر السياسى العربى الاسلامى ، المرجع السابق ص ٢٨٥ وما بعدها .

ويذهب الى أبعد من ذلك فيؤكد أن طبيعة السلطة تنطلق من المسؤولية
التي تتمثل في رعاية الشعب وخدمته، بتأمين كل العمل على توفير
الظروف التي تضمن سعادة الدنيا والآخرة (٢٠) .

ويذكر أن أبعاد المسؤولية هذه تتحدد بحدود العدل والانصاف في
معاملة الرعية ومن هنا تصبح مهمة السلطان الأولى المراقبة والمشاورة
في تحقيق كل ما يعمل على تحقيق العدل وفي ابعاد كل ما يعمل على
تحقيق الظلم .

ونتين مما تقدم أن وجود السلطان أمر ضروري طالما أن هذا
الوجود له مهمة توفير الأمن وحفظ النظام . وتتجلى قدرة الغزالي على
الاستنباط والابتكار في وصوله الى النظام بالقضاء على الفوضى عن
طريق سلطان قاهر يتمكن بسلطته العليا من جمع الشتات وتثبيت الأمن
واقرار النظام .

● ابن رشد :

ان فلسفة ابن رشد السياسية تنطلق من تعريفه للانسان وللسعادة
الانسان . فهو يرى أن الانسان اجتماعي بطبعه وأنه لا يستطيع أن يجد
طريق سعادته الا بتعاونه مع الآخرين . ولكي يكون تعاونه مع غيره مثمرا
يتعين عليه أن يعمل على تطوير نفسه .

وتطويره لنفسه يتم عن طريق كمال عقله قبل أي شيء آخر . ثم
أن هذا التطور والوصول الى الكمال لا يتم بمعزل عن المجتمع .

ويناقش ابن رشد موضوع اجتماعية الانسان وموضوع التعاون
بالذات فيتوصل الى حقيقة ذات صلة وثيقة بالسياسة وبالدولة ، وتلك
هي أن التعاون يؤدي الى التجمع الانساني ، وأن أي تجمع انساني لابد .
وأن يأخذ صورة من صور أنظمة الحكم . وقد رأى ابن رشد أن أفضل

أنواع أنظمة الحكم هو نظام الحكم الجمهورى ، وفي رأيه أن الحكم فى صدر الاسلام ينطبق تمام الانطباق على النظام الجمهورى لأن نظام الحكم الاسلامى فى تلك الفترة كان يستند الى الاختيار ، وكان ينبغى لهذا الأساس أن يستمر لو سارت الأمور سيرا طبيعيا لولا ما قام به « معاوية » من محاولات فردية أدت بالحكم الى أن يصير حكما وراثيا .

والدولة المثالية عند ابن رشد هي الدولة التى تقوم على قانون يأتى به رسول يوحى اليه ، وهذا القانون الموحى به يتمثل فى الشريعة الاسلامية التى تشكّل دستور الدولة الأعلى الموجه لحياتها . وبهذا تكون صورة الدولة المثالية عند ابن رشد غير الدولة المثالية عند اليونان لأن الدولة الأولى على خلاف الدولة الثانية — تقوم على قانون موحى به (٢١) .

ويرى ابن رشد أن أهداف الدولة لا تتحقق الا اذا اقترنت قوانينها بالتطبيق وهنا يؤكد على روح دستور الدولة الأعلى المتمثل فى الشريعة الاسلامية التى تقوم قاعدة ممارسة السلطة فيها على مبدأ العدالة فى الحكم .

ومن الجدير بالذكر أن ابن رشد يحاول أن يعطى مفهوما دقيقا لمبدأ العدالة فى الحكم . وهذا المفهوم يقوم على الربط بين العدل والمعرفة ذلك أنه يرى أن العدل ثمرة من ثمار المعرفة وأن الظلم ثمرة من ثمار الجهل .

ومن هنا تظهر أهمية القيادة صاحبة المعرفة والخبرة فى توجيه أبناء الأمة نحو طلب المعرفة والاستزادة منها ، وفى انعكاس سعة اطلاع القائد وعمق بصيرته على حكمه وممارسة سلطته بالعدل (٢٢) .

(٢١) أبو الوليد ابن رشد : التهافت ، الطبعة الأولى ، المطبعة الاعلامية ، مصر ، سنة ١٣٠٢ هـ ، ص ١٣٩ — ١٤٠ .

(٢٢) د. غاضل زكى محمد : الفكر السياسى العربى الاسلامى بين ماضيه وحاضره ، المرجع السابق ص ٢٩٣ — ٢٩٤ .

● ابن خلدون :

نقوم نظرية ابن خلدون في منشأ الاجتماع السياسي على الدولة —
على مبادئ أربعة مترابطة فيما بينها (٢٣) :

أما المبدأ الأول فهو أن اجتماع الانسان بالانسان أمر ضروري
ولابد منه ، وهذه الضرورة تظهر لسد حاجتين : الحاجة الأولى — وهي
الغذاء الذي لا يستطيع أن يوفره الضرورى منه الا بتعاونه مع الآخرين •
والحاجة الثانية — وهي الدفاع الذي لا يستطيع أن يوفره على المستوى
المطلوب الا بتعاونه مع الآخرين أيضا ، والمبدأ الثانى يرتبط بالمبدأ الأول
ويتمثل فى أنه ما يبدأ اجتماع الانسان مع الغير الا ويبدأ تنازعه •
وهذا التنازع مبعثه روح الطمع والعدوان المتأصل فى الانسان والتي
يطلق عليها ابن خلدون الطبائع الحيوانية ومن هنا ينتقل الى مبدئه
الثالث وهو أنه اذا ما تركت حالة التنازع هذه فان الأمر يؤدي الى
ازدياد المنازعات والى سفك الدماء والمهرج والمرج وهذا ما يجعل الحياة
مليئة بالاضطراب والفوضى • وهنا يدخل ابن خلدون الى مبدئه الرابع
وهو استحالة دوام النوع البشرى دون منظم أو وازع • ويتمثل هذا
الوازع فى الحاكم الذى يفرض سلطته بالغلبة أو القوة •

ويتبين مما تقدم أن ابن خلدون يركز على حاجة المجتمعات الى
سلطة تقوم على القهر (٢٤) •

وحينما يتحدث ابن خلدون عن طبيعة السلطة ، فانه يتحدث عنها
فى ضوء تفسيره لأصناف الدول ، وفى ضوء علاقة الراعى بالرعية •

أما عن تفسيره لأصناف الدول فنحن نجد ابن خلدون يميز فى
نظرة واقعية — ما بين دولة الخلافة ودولة الملك • فيرى أن الدول

(٢٣) ابن خلدون (عبد الرحمن) : المقدمة ، المطبعة الشرقية

١٣٢٧ هـ ، ص ٤٥ — ٤٨ •

(٢٤) ابن خلدون : المرجع السابق ص ٢٠٨ •

صنفان رتيسيان : الخلافة التي لا تخلو من العصبية ولكن السيادة فيها للشرع ، والملك الذي لا يخلو من المشرع ولكن السيادة فيه للعصبية . ومنتسا الصنفين معا الى الحاجة الى الموازع الذي يحول دون تقاثل الناس . ولحن هذا الموازع يحون في دولة الشرع ذاتيا أي اقناعيا ، بينما يظل في دولة العصبية خارجيا أي قهريا . ولعل سبب ربط ابن خلدون دولة الخلافة بموازع الاقناع هو أن العقيدة لاسيما اذا كانت انسانية كالعقيدة الاسلامية تجعل العلاقة بين الراعي والمرعية قائمة على الاقناع .

وبناء على ذلك تكون الطاعة ذاتية داخلية . أما في دولة الملك فان البعد عن النمسك بالشرعية يقلل من طاعتهم الذاتية ، وبذلك تنقلب العلاقة الى علامه قائمه على الاكراه ، ذلك لأن الموازع الداخلي في هذه الحالة مفقود . ولم يبق الا أن يكرهوا خارجيا على مثل هذه الطاعة . ويفضل ابن خلدون من هذين الصنفين دولة الخلافة مستندا في ذلك الى موازع وقوته فيها فكلما كان الموازع اقناعيا أو ذاتيا أو داخليا لدى المواطنين كلما كان ذلك أقوى ، ذلك لأن الموازع الاقناعي يثري الحق ويعتمد عليه ثم لا يكون عرضة للفساد ، وهذا ما يجعل الدولة تسير في طريق السعادة والخير ورفاهية وحرية المواطنين . وبذلك تتحقق دولة التقدم ودولة الرفاهية ، وعلى العكس من ذلك فكلما كان الموازع قهريا وخارجيا ومفروضا ، كلما كان أقل قوة وعرضة للفساد وهذا ما يجعل الدولة تسير في طريق القهر وطريق السيف .

ومثل هذا الاتجاه يظهر في دولة الملك التي تقوم على اكراه رعيتهما ، وهذا يمنع المواطنين حريتهم ويمنع الدولة من تحقيق التقدم والرخاء ويكون ما تحققه من ذلك طور مقيد تمر به الدولة ثم لا تلبث أن تضمحل وتزول . وما يجدر الالتفات اليه هنا هو أن دولة الخلافة التي يفضلها ابن خلدون وهي الدولة المستندة الى وازع ذاتي ، انما هي دولة يستمد مواطنوها وازعهم الذاتي من الشريعة وما هذه الشريعة الا الدستور الذي تهتدي الدولة بهديه .

ومن هنا نجد أن دولة ابن خلدون المفضلة هي دولة العقيدة ودولة الحرية ودولة الرفاهية (٢٥) .

وأما بالنسبة لعلاقة الراعى بالرعية ، فإننا نجد ابن خلدون واقعياً كل الواقعية ازاءها فهو لم ينظر الى القيادة كغيره نظرة مثالية ولكنه يرى أنه لا بد من أن تقوم العلاقة على أساس جسر يربط بين الراعى والرعية ، وأن هذا الجسر يكون متيناً وقوياً اذا أصبح سبيلاً الى التكافل بين الراعى والرعية . وأقوم سبيل الى هذا التكافل — فى مظهره — هو أن تتحدد سياسة الراعى بالرفق وبالحق ، وأن يكون هدفها دائماً خدمة مصالح الرعية وبخلاف ذلك فان هذا الجسر يتحول الى جسر مزعزع لأن السياسة القيادية التى تقوم على القهر والبطش لا تعمل على زعزعة القيادة نفسها وحسب وانما تعمل على انشقاق أبناء الأمة والى تجول الرعية الى أعداء من الداخل مشاركون أعداء الخارج فى التعجيل بنهاية الحكم (٢٦) .

ومما يلفت النظر كذلك فى فكر ابن خلدون ما قدمه من آراء حول القوانين السياسية وعلاقتها بالحاكمين والمحكومين وبحياة الدولة نفسها . فقد بين ابن خلدون أن شروط الحكم الصالح لا تتحدد بقيام الحاكم الصالح فحسب وانما يجب أن تذهب الى ما هو أبعد من ذلك وأعمق فلا بد لكل نظام حكم صالح أن يستند الى ضوابط وقواعد مهمتها توجيه الحكم الى طريق خدمة الصالح العام ، وقد سمى ابن خلدون هذه القواعد بالقوانين السياسية ، وأهمية هذه القوانين السياسية تتجلى فى إخضاع الحاكمين لها (٢٧) . وبعبارة أدق فإنه من أنصار مبدأ سيادة القانون فى الدولة وهو المبدأ الذى ظهر فى العصور الحديثة ، وعلى هذا الأساس يصبح ابن خلدون رائداً سباقاً لكل من كتب عن الحركات

(٢٥) ابن خلدون — المقدمة ، المرجع السابق ص ٢١٠ — ٢١٢ .

(٢٦) ابن خلدون — المقدمة ، المرجع السابق ص ٢٠٩ .

(٢٧) ابن خلدون — المقدمة ، المرجع السابق ص ٢١١ .

(١١ — الدولة والسيادة)

الدستورية وعن سيادة القانون من بعده سواء أكان ذلك فى الغرب
أم فى الشرق (٢٨) •

● محمد عبده :

ويمكن أن نضيف الى هؤلاء الأعلام عالماً جليلاً من المحدثين هو
الأستاذ الامام الشيخ محمد عبده • لقد بين هذا العالم الجليل بدوره أن
الاسلام دين وشرع ، وأنه وضع حدوداً ورسم حقوقاً وأن الأفراد
لو تركوا وشأنهم فقد يغلب عليهم الهوى وتتحكم فيهم الشهوة فيكون
الظلم وغلط الحقوق والتعدي واذن فلا تتحقق الحكمة من تشريع الأحكام
الا اذا وجدت سلطة عامة لاقامة الحدود وتنفيذ أحكام القضاء وصون
نظام الجماعة (٢٩) •

ولقد أردنا من العرض السابق آراء هؤلاء العلماء العظام أن نبين
أنهم عرفوا فكرة السلطة العامة أو سلطة الدولة ، وأنهم تكلموا فيها
بعمق فبحثوا فكرة السلطة وطبيعتها وضرورتها للمجتمع ، وأساسها ،
وصاحبها ، وضرورة تقيدها بقانون الشريعة ، كما تحدثوا عن الخلافة ،
وشروط الخليفة ، وطرق تعيينه ، ولكنهم لم يعنوا ببناء نظرية متكاملة
ومستقلة للسلطة العامة •

وأقوال هؤلاء العلماء وكثيرين غيرهم هى التى سوف نؤلف بينها فى
مساهمة منا لبناء نظرية اسلامية فى السلطة العامة ، نعرض فيها لأساس
هذه السلطة ثم لضمونها ، وذلك فى المبحثين التاليين •

* * *

(٢٨) د. فاضل زكى محمد : الفكر السياسى العربى الاسلامى بين
ماضيه وحاضره ، المرجع السابق ص ٣٠٦ — ٣٠٧ •

(٢٩) د. احمد شلبى : السياسة والاقتصاد فى التفكير الاسلامى —
الطبعة الثانية ١٩٦٧ مكتبة النهضة المصرية ص ٣١ — ٣٢ •

المبحث الثانى

أساس السلطة العامة

بيننا أن السلطة العامة تتدخل فى الواقع الى حق فى الأمر أى الى حق فى اصدار أوامر ملزمة الى رعايا الدولة • والذي يعنينا فى هذا المقام هو أن نبين ما اذا كان النظام القانونى الاسلامى قد قرر مثل هذا الحق من عدمه •

واذا كان النظام القانونى الاسلامى قد قرر مثل ذلك الحق فمن اذن الذى يملكه ؟

وعلى ذلك فان هذا المبحث ينقسم الى فرعين :

الأول : ونخصه لتقرير حق الأمر •

الثانى : ونبين فيه من يملك هذا الحق •

* * *

الفرع الاول

تقرير حق الأمر

ان الناظر فى الكتاب الكريم يتبين أن هذا (الدستور) الاسلامى قد تضمن نصوصاً ثلاثة تعد فى نظرنا بمثابة الأساس لتقرير حق الأمر •

وأول هذه النصوص هو قوله تعالى « **وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَأِكَةِ إِنِّى جَاعِلٌ فِى الْأَرْضِ خَلِيفَةً** » (٣٠) فقد أبان هذا النص أن البشر جميعاً مستخلفون فى الأرض ، وأنهم مكلفون بالقيام على أمر الله ونهيه • فالخلافة اذن هى نيابة عن الله عز وجل •

وهذه الخلافة ليست لفرد من الأفراد أو طبقه من الطبقات ، وانما

هى لجميع المؤمنين به سبحانه وبعلو شريعته التى بلغها أنبياءؤه ورسله عليهم الصلاة والسلام • ويؤيد هذا قوله تعالى : « وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم فى الأرض » (٣١) •

ولما كانت الأمة المؤمنة لا تستطيع جميعها القيام بهذه النيابة فقد تعين أن تختار منها جماعة تنوب عنها فى هذه المهمة ، وبذلك جاء النص (الدستورى) الثانى فى قوله تعالى : « ولتكن منكم أمة يدعون الى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر ، وأولئك هم المفلحون » (٣٢) •

لقد تضمن هذا النص تكليفاً للأمة باختيار جماعة منها تتولى على سبيل التخصص والتفرغ شئونها العامة •

ثم لا قيمة لهذه الجماعة ما لم تعط قراراتها صفة الالتزام ، وما لم يتقرر واجب الطاعة لها من جانب الرعية ، لذلك جاء النص (الدستورى) الثالث مكملًا للنصين السابقين ، فأعطى لهذه الجماعة الحق فى أن تفرض على الرعية تنفيذ قراراتها ، وبذلك يكتمل وجود حق الأمر أى السلطة العامة ، ذلك النص هو قوله تعالى ، « يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم » (٣٣) •

هذا الذى ذكرناه اجمالاً يتطلب منا شيئاً من التفصيل نسوقه على الوجه التالى :

أولاً — استخلاف الأمة الاسلامية :

لقد خلق الله البشر من الأرض واستعمرهم فيها ، والقرآن صريح فى أن الله جل شأنه خلق آدم أباً البشر ليكون خليفة فى الأرض •

« واذ قال ربك للملائكة انى جاعل فى الارض خليفة ، قالوا اتجعل

(٣٢) آل عمران : ١٠٤ •

(٣١) النور : ٥٥ •

(٣٣) النساء : ٥٩ •

فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك ، قال
انى اعلم ما لا تعلمون » .

والاستخلاف لغة هو اقامة خلف يقوم مقام المستخلف أو مقام الغير
على شىء ما (٣٤) . فاذا طبقنا هذا المعنى اللغوى على استخلاف الله جل
شأنه لآدم وذريته فى الأرض ، قلنا ان البشر اما خلفاء الله أو لغيره
وهذه النتيجة هى التى انتهى اليها المفسرون فى تفسيرهم لقوله تعالى
« واذ قال ربك للملائكة انى جاعل فى الارض خليفة .. » .

فذهب بعض المفسرين الى أن البشر خلفوا خلقاً آخر كان يسكن
الأرض فأفسد فيها وسفك الدماء ، وذهب بعضهم الى أن الخلافة عن
الله جل شأنه لا عن خلق آخر .

ولكن الكثيرين لا يجيزون أن يقال لبشر خليفة الله ، وحجتهم أنه
انما يستخلف من يغيب أو يموت ، والله لا يغيب ولا يموت ، كما يحتجون
بأن أبا بكر قيل له يا خليفة رسول الله ﷺ .

ويجيز بعض العلماء أن يقال لبشر خليفة الله ما دام قائماً بأمر الله
فى خلقه ، ويحتجون بقوله تعالى : « وهو الذى جعلكم خلائف
الأرض ورفع بعضكم فوق بعض درجات » (٣٥) .

ونحن نؤيد هذا الرأى الثانى فيما ذهب اليه . ذلك أنه لا ينبغى
أن يقاس الله جل وعلا بالبشر ، فاذا كان شأن البشر أن يستخلفوا فى
الغيبه والموت ، فان من شأن الله أن يستخلف وهو شاهد لا يغيب
ولا يموت ، ويكفى قول الله تعالى : « .. انى جاعل فى الارض خليفة »

(٣٤) القاموس المحيط ، المطبعة الحسينية المصرية سنة ١٣٤٤ هـ .

الطبعة الثانية ج ٣ ص ١٣٦ ، ١٣٧ .

(٣٥) الانعام : ١٦٥ .

ليجوز القول بأن البشر خلفاء الله خصوصاً وأنه استخلفهم في ملكه
وسخره لهم •

وإذا صح هذا ، فليس مهماً أن يكون البشر قد خلفوا خلقاً سابقاً
عليهم أم لا ، لأن هذا المخلوق السابق إنما استخلفه الله في الأرض كما
استخلف البشر ، فإذا خلف البشر من كانوا خلفاء الله ، فالإنسان قد صاروا
بذلك خلفاء الله أيضاً ، ومن ثم فننتهي في كل الأحوال إلى أن خلافة
البشر عن الله جل شأنه وليست عن غيره :

أما معنى الاستخلاف فقهاً فهو النيابة أو القوامة ، ذلك أن الله
استخلف البشر في الأرض بقوله : « **إني جاعل في الأرض خليفة** »
وقد حدد الله جل شأنه وظيفة البشر في هذا الاستخلاف بقوله :
« **هو أشياكم من الأرض واستعمركم فيها** » (٣٦) والاستعمار معناه التمكين
والتسلط ، وهذان المعنيان ظاهران في قوله تعالى : « **ولقد مكناكم في
الأرض وجعلنا لكم فيها معايش ، قليلاً ما تشكرون** » (٣٧) وقوله :
« **الذين أن مكناهم في الأرض أقاموا الصلاة وآتوا الزكاة وأمروا
بالمعروف ونهوا عن المنكر** » (٣٨) •

واستخلاف البشر في الأرض نوعان (٣٩) : استخلاف عام واستخلاف
خاص • أما الاستخلاف العام فهو استخلاف البشر في الأرض باعتبارهم
مستعمرين فيها ومسلطين عليها • وقد بدأ هذا الاستخلاف بآدم عليه
السلام ومن بعده كل ذريته فهم جميعاً مستعمرون في الأرض •

والاستخلاف الخاص هو الاستخلاف في الحكم وهو بدوره نوعان :
استخلاف الأمم ، واستخلاف الأفراد •

واستخلاف الأفراد هو استخلاف في الرياسة ، وقد يسمى

(٣٧) الأعراف : ١٠ •

(٣٦) هود : ٦١ •

(٣٨) الحج : ٤١ •

(٣٩) عبد القادر عودة : الإسلام وأوضاعنا السياسية ، مطبعة
دار الكتاب العربي عام ١٩٥١ ص ١٤ — ١٥ •

المستخلف خليفة كما سمي داوود عليه السلام ، وقد يسمى اماماً كما سمي ابراهيم عليه السلام •

أما استخلاف الأمم في الحكم والسلطان وهو يهمننا في هذا المقام فمعناه تحرير الأمة واستقلالها بحكم نفسها وجعلها دولة لها من السلطان ما يحمي مصالح الأمة ويعلى كلمتها ، واتساع سلطان دولتها حتى يشمل فوق أبناء الأمة أمما وشعوباً أخرى •

ولقد وعد الله الأمة الاسلامية باستخلافها في الحكم بقوله : « وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الأرض كما استخلف الذين من قبلهم » ولقد أنجز الله وعده فقامت دولة المسلمين الأولى في المدينة تحت قيادة الرسول عليه الصلاة والسلام ، ثم اتسعت رقعتها ودانت لها غالبية الشعوب في عهد الراشدين من الخلفاء رضوان الله عليهم •

والواضح من هذا النص أن الله سبحانه وتعالى يستخلف الأمة الاسلامية كلها في الحكم ، فالؤمنون كلهم خلفاء الله • واذن فالخلافة التي أوتيتها المؤمنون خلافة عمومية لا يستبد بها فرد أو أسرة أو طبقة ، بل كل مؤمن خليفة عن الله ، وكل واحد مسئول أمام ربه من حيث كونه خليفة •

وفي مثل هذا المجتمع لا يكون لرجل أو طائفة أن يستبد بأمر المسلمين ، ولا يجوز لطائفة أو فرد أن ينتزع حق الخلافة من جمهور المسلمين وينصب نفسه مسيطراً عليهم • كذلك ومن ناحية أخرى لا يمكن لأفراد الأمة مجتمعين أن يتولوا أمرها ، لذلك تعين اختيار جماعة منهم للقيام بذلك الأمر وذلك برضاء واتفاق المسلمين جميعاً ، كما يقضى بذلك المبدأ الذي تضمنه النص الدستوري « وأمرهم شورى بينهم » (٤٠) •

ثانياً — اقامة هيئة أو جماعة نائبة عن الأمة :

بعد أن تم تكوين الأمة الاسلامية وأخذ بناؤها يتحول تدريجياً الى دولة مسلمة نزل عليها نص (دستورى) يعد فى نظرنا أساساً لتأسيس السلطة السياسية فيها . هذا النص هو قوله تبارك وتعالى « ولتكن منكم أمة يدعون الى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر ، وأولئك هم المفلحون » (٤١) .

إذا ما تدبرنا هذا النص فلسوف يتبين لنا أنه يوجب اقامة هيئة تتبثق من داخل المجتمع الاسلامى لتتولى سلطة الأمر والنهى أى سلطة الحكم باسم الأمة ونياية عنها (٤٢) .

والمأمل لهذا النص يجده قد كلف هذه الهيئة بواجبات رئيسية ثلاثة هى الدعوة الى الخير والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر . وفهمنا لهذه الواجبات ، وإيماننا باتساع مدلولاتها يحملنا على رفض وجهة نظر بعض الذين فهموا من النص أنه يتضمن الدعوة الى تكوين جمعيات للوعظ والارشاد ، أو أنه الأساس لانشاء وظيفة المحتسب التى تقابل وظيفة شرطة الآداب أو النياية فى العصر الحديث .

ان الدعوة الى الخير — وهى الواجب الأول — لا تقتصر فى نظرنا على مجرد الدعوة بل تنصرف أيضاً الى العمل المثمر الفعال لتحقيق هذا الخير للمجتمع ، ومجال ذلك واسع لا حدود له ، فهو يشمل العمل على بث العمران فى أرجاء الدولة بكل ما يتطلبه ذلك من مرافق ، وتنمية الثروة القومية باقامة وتحسين وسائل الصناعة والزراعة لرفع مستوى المعيشة وزيادة فرص العمل وكفالة كل عاجز عن الكسب ... الى آخر وجوه الخير التى لا تنتهى .

(٤١) آل عمران : ١٠٤ .

(٤٢) د. محمد عبد الله العرسى : نظام الحكم فى الاسلام ، دار الفكر العربى للطباعة والنشر والتوزيع ص ٦٠ وما بعدها .

والواجبان الثانى والثالث وهما الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر هما امتداد وتفصيل لواجب الأول وهو الدعوة الى الخير •
فالمعروف هو كل ما أمر الله ورسوله به من قول أو فعل فى سبيل تحقيق الخير للفرد أو المجتمع ، وكل ما يتفرع عنه أو يقاس عليه •

والمنكر هو كل ما نهى الله ورسوله عنه وكل ما يلحق به أو يقاس عليه مما يترتب عليه الحاق الضرر بالفرد أو المجتمع أو نشر الفساد فيه •
وإذا كان الأمر كذلك فإن هذه الواجبات الثلاثة تتسع لتشمل كل واجبات الدولة فى العصر الحديث وتزيد عليها •

وهذا الذى قلناه فى تفسير النص المتقدم لا يتعارض مع ما اتفق عليه الفقهاء من أن الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر واجب على كل مكلف ، فنحن نسلم بهذا ولا ننفيه ، غاية ما فى الأمر أننا نرى أنه يقوم الى جوار هذا الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر — الذى يمكن أن نطلق عليه الأمر الفردى أو النهى الفردى — أمر عام بالمعروف ونهى عام عن المنكر تتولاه الهيئة التى تباشر السلطة العامة نيابة عن الأمة ، وتستخدم فى سبيل أدائه امتيازات السلطة العامة من وضع اللوائح والقرارات العامة الملزمة للناس جميعاً ، كما تتخذ من اجراءات القهر والردع ما يكفل نفاذ المعروف ومجانبة المنكر •

ومشاركة الأفراد للمجتمع فى الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر هو سمة بارزة من سمات التشريع الاسلامى المعجز الذى يكره أن يكون الفرد سلبياً فى مجتمعه ، والذى يدفع الفرد دائماً الى أن يشارك المجتمع ويتعاون معه فى تحقيق الخير لأفراده جميعاً •

هذا الذى فهمناه من النص المتقدم لا يبتعد عما قال به كثير من المفسرين ، ويتفق تماماً مع ما ارتآه الأستاذ الامام محمد عبده ، الذى يعتبر — حسب علمنا — أول من أدرك أهمية ما تضمنه النص المذكور من أحكام (٤٣) •

(٤٣) يقول القرطبى فى تفسير الآية المذكورة و « من » فى قوله =

« منكم » للتبويض ، ومعناه أن الأمرين يجب أن يكونوا علماء ، وليس كل الناس علماء ، وقيل : لبيان الجنس ، والمعنى لتكونوا كلكم كذلك .

قلت : القول الأول أصح ، فإنه يدل على أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فرض على الكفاية ، وقد عينهم الله تعالى بقوله « الذين ان مكناهم في الأرض أقاموا الصلاة » وليس كل الناس مكنوا . القرطبي . الجامع لأحكام القرآن ، مطبعة دار الكتب المصرية سنة ١٣٧٦ هـ — ١٩٥٧ م ج ٤ ص ١٦٥ .

— ويقول الطبري : قال أبو جعفر : يعنى بذلك جل ثناؤه : « ولتكن منكم » أيها المؤمنون « أمة » يقول جماعة ، « يدعون » الناس « إلى الخير » يعنى إلى الإسلام وشرائعه التي شرعها الله لعباده « ويأمرون بالمعروف » ، يقول يأمرون الناس باتباع محمد صلى الله عليه وسلم ودينه الذي جاء به من عند الله « وينهون عن المنكر » يعنى وينهون عن المنكر بالله والتكذيب بمحمد وبما جاء به من عند الله ، بجهادهم بالأيدى والجوارح حتى ينقادوا لكم بالطاعة حدثنا يحيى بن أبى طائب قال أخبرنا يزيد قال أخبرنا جوير ، عن الضحاك « ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر » قال : هم خاصة أصحاب رسول الله وهم خاصة الرواة ، وقد روى ذلك ابن كثير فى تفسيره عن الضحاك وبينه فقال : « يعنى المجاهدين والعلماء » .

تفسير الطبري : دار المعارف ج ٧ الطبعة الثانية سنة ١٣٧٤ هـ ص ٩٠ — ٩١ .

— وفى تفسير القاسمى « محاسن التأويل » « ولتكن منكم أمة » أى جماعة ، سميت بذلك لأنها يؤمها فرق الناس أى يقصدونها ويقتدون بها « يدعون إلى الخير » وهو ما غلبه صلاح دينى ودنيوى . « ويأمرون بالمعروف » أى بكل معروف ، من واجب ومندوب يقربهم إلى الجنة ويبعدهم عن النار . « وينهون عن المنكر » أى عن كل منكر ، من حرام ومكروه يقربهم إلى النار ويبعدهم عن الجنة

تفسير القاسمى (محاسن التأويل) دار أحياء الكتب العربية ، عيسى البابي الحلبي وشركاه ، الطبعة الأولى سنة ١٣٧٦ هـ — ١٩٥٧ م ج ٤ ص ٢٩٠ .

— أما الأستاذ الامام محمد عبده فيقرر أن معنى الآية هو « ولتكن منكم طائفة متميزة تقوم بالدعوة والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر . والمخاطب بهذا جماعة المؤمنين كافة فهم المكلفون أن ينتخبوا منهم أمة تقوم بهذه الفريضة . فههنا فريضتان : أحدهما على جميع المسلمين والثانية على

الأمة التي يختارونها للدعوة . ولا يفهم معنى هذا حق الفهم الا بفهم معنى لفظ (الأمة) وليس معناه الجماعة كما قيل والا لما اختير هذا اللفظ ، والصواب أن الأمة أخص من الجماعة ، فهي الجماعة المؤلفة من أفراد لهم رابطة تضمهم ووحدة يكونون بها كالأعضاء في بنية الشخص . والمراد يكون المؤمنون كافة مخاطبين بتكوين هذه الأمة لهذا العمل ، هو أن يكون لكل فرد منهم ارادة عمل في ايجادها ومراقبة سيرها بحسب الاستطاعة ، حتى اذا رأوا منها خطأ أو انحرفا أرجعوها الى الصواب » ويضيف الأستاذ الامام أن « اقامة هذه الأمة الخاصة فرض عين يجب على كل مكلف أن يشترك فيه مع الآخرين . أما عن عمل هذه الأمة الخاصة فانه يدخل فيه الأمور العامة التي هي من شأن الحكام وأمور العلم وطرق افئادته ونشره وتقرير الأحكام وأمور العامة الشخصية ، ولذلك جعلت أمة ، وفي معنى الأمة القوة والاتحاد ، ذلك أن هذه الأمور لا تتم الا بالقوة والاتحاد ، فالأمة المتحدة لا تقهر ولا تغلب من الأفراد ، ومن أعمالها كذلك الأخذ على أيدي الظالمين فان الظلم أقبح المنكر ، والظالم لا يكون الا قويا ، ولذلك اشترط في الفاهين عن المنكر أن يكونوا أمة ، لأن الأمة لا تخاف ولا تغلب كما قلنا ، فهي التي تقوم على عوج الحكومة ، والمعروف أن الحكومة الاسلامية مبنية على أصل الشورى وهذا صحيح والآية أول دليل عليه ودلالاتها أقوى من قوله تعالى « وأمرهم شورى بينهم » لأن هذا وصف خبري لحال طائفة مخصوصة أكثر ما يدل عليه أن هذا الشيء مهدوح في نفسه محمود عند الله ، وأقوى من دلالة « وشاورهم في الأمر » فلأن أمر الرئيس بالمشاورة يقتضي وجوبه عليه ، ولكن اذا لم يكن هناك ضامن يضمن امتثاله للأمر فماذا يكون اذا هو تركه ؟ وأما هذه الآية فنانها تفرض أن يكون في الناس جماعة متحدون أقوياء يقولون الدعوة الى الخير والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وهو عام في الحكام والمحكومين ، ولا معروف أعرف من العدل ولا منكر أنكر من الظلم » ثم يقول : رحمه الله « وكون الأمة الخاصة منتخبة من الأمة العامة يقتضي أن تكون للعامة رقابة وسيطرة على الأمة الخاصة تحاسبها على تفريطها ولا تعيد انتخاب من يقصر في عمله منها » راجع فيها تقدم : تفسير المنار ج ٤ الطبعة الاولى سنة ١٣٢٥ هـ ، مطبعة المنار ص ٤٤ — ٤٦ .

وفى النهاية يتبقى لنا على هذا النص ملاحظتان :

الأولى : أن صياغة النص « ولتكن منكم أمة » بتقديم كلمة « منكم » على كلمة « أمة » على خلاف الترتيب اللغوى المألوف يبين أن هذه الهيئة العامة تابعة للأمة ونائبة عنها فلقد كلف النص الأمة الاسلامية بأن تختار — من بينها ونياية عنها — الهيئة التى تمارس السلطة العامة فيها وهذه الهيئة رغم اختصاصها بالأمر والسلطة فى الأمة فانها تستمد منها — أى من الأمة — صلاحيتها واختصاصها^(٤٤) .

الثانية : أن هذا النص باعترافه لجماعة من الأمة بالحق فى اصدار الأوامر الى بقية أفراد الأمة ، يكون فى الواقع قد قرر حق الأمر — أى حق الحكم — وأسبغ عليه الشرعية اللازمة . وبذلك يكون هذا النص قد ساهم فى تأسيس السلطة العامة فى الدولة الاسلامية ، بحيث لم يتبق — لكى يكتمل بناء هذه السلطة — الا تقرير واجب الطاعة لأوامر هذه الجماعة ، وهذا ما تكفل به النص الثالث الذى نبسطه فيما يلى .

ثالثاً — ايجاب الطاعة لأوامر هذه الجماعة :

وقطعاً للشك فى دلالة النص السابق « ولتكن منكم أمة يدعوون الى الخير » نزل نص (دستورى) آخر هو قول الحق تبارك وتعالى : « يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم »^(٤٥) هذا النص يكمل النص الأول وبالتالي لا يصح تفسيره مستقلاً عنه ، ويدل على ذلك كلمة « منكم » المستعملة فى المنصين : « ولتكن منكم أمة » و « يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم » فهذه الكلمة تدل على أن الجماعة التى أعطيت حق الأمر طبقاً للنص الأول هى نفسها الجماعة التى أوجب النص الثانى الطاعة لأوامرها .

(٤٤) محمد كامل ياقوت : الشخصية الدولية فى القانون الدولى العام ، المرجع السابق ص ٤٥٣ .
(٤٥) النساء : ٥٩ .

ويؤيد هذا الرأي الذى ذهبنا اليه التفسير الذى قدمه علماؤنا
الأجلاء للمقصود « بأولى الأمر » فى الآية الأخيرة .

فمن جملة الآراء التى نقلها كل من الطبرى والمقرطبى فى تفسيره
للمقصود من « أولى الأمر » قول الأول أنهم « أولوا الفقه فى الدين
والعقل »^(٤٦) وقول الثانى أنهم « أولوا العقل والرأى الذين يدبرون
أمر الناس » وقد نقله المقرطبى عن ابن كيسان وذكر أنه مروي عن
ابن عباس^(٤٧) .

وقد رجح هذا المعنى الأستاذ الامام الشيخ محمد عبده حيث يقول
رحمه الله : « انه فكر فى هذه المسألة من زمن بعيد ، فانتهى به الفكر الى أن

(٤٦) تفسير الطبرى ج ٨ ، دار المعارف بمصر ص ٤٩٦ — ٥٠٣ ،
حيث جاء من بين الآراء التى نقلها فى أولى الأمر قوله : « حدثنى محمد
ابن عمر » قال ، حدثنا أبو عاصم ، عن عيسى ، عن ابن نجيح : « **وأولى
الأمر منكم** » قال : أولى انفعه فى الدين والعقل *
(٤٧) المقرطبى : كتاب الشعب ص ١٨٢٩ — ١٨٣١ حيث ذكر
أن فى المقصود (بأولى الأمر) خمسة آراء :

الأول : أنه لما تقدم الى الولاية فى الآية المتقدمة وبدأ بهم فأمرهم بأداء
الأمانات وأن يحكموا بين الناس بالعدل فقال : « **إن الله يأمركم أن تؤدوا
الأمانات الى أهلها وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل** » (النساء : ٥٨)
تقدم فى هذه الآية الى الرعية فأمر بطاعته عز وجل أولا . ثم بطاعة رسوله
ثانيا . ثم بطاعة الأمراء ثالثا . ويضيف المقرطبى أن ذلك قول الجمهور
وأبى هريرة .

الثانى : قال جابر بن عبد الله ومجاهد : « أولوا الأمر » أهل القرآن
والعلم ، وهو اختيار مالك ونحوه قول الضحاك قال : يعنى الفقهاء
والعلماء فى الدين .

الثالث : حكى عن مجاهد أنهم أصحاب الرسول خاصة .

الرابع : حكى عن عكرمة أنها اشارة الى أبى بكر وعمر رضى الله
عنهما خاصة .

الخامس : قال ابن كيسان هم أولوا العقل والرأى الذين يدبرون أمر
الناس ، وقد روى هذا المعنى عن ابن عباس . وهذا الرأى الآخر هو الذى
أشرنا اليه فى المتن وهو الذى نأخذ به .

المراد بأولى الأمر جماعة أهل الحل والعقد من المسلمين وهم الأمراء والحدّام والعلماء ورؤساء الجند وسائر الرؤساء والزعماء الذين يرجع اليهم الناس في الحاجات والمصالح العامة فهؤلاء اذا اتفقوا على أمر أو حكم وجب أن يطاعوا فيه بشرط أن يكونوا منا ، وأن لا يخالفوا أمر الله ولا سنة رسوله التي عرفت بالتواتر وأن يكونوا مختارين في بحثهم الأمر واتفاقهم عليه ، وأن يكون ما يتفقون عليه من المصالح العامة ، وهو ما لولى الأمر سلطة فيه ووقوف عليه .

وأما العبادات وما كان من قبيل الاعتقاد الديني فلا يتعلق به أمر أهل الحل والعقد ، بل هو مما يؤخذ عن الله ورسوله فقط ، ليس لأحد رأى فيه الا ما يكون في فهمه ، فأهل الحل والعقد من المؤمنين اذا أجمعوا على أمر من مصالح الأمة ليس فيه نص عن الشارع مختارين في ذلك غير مكرهين عليه بقوة أحد ولا نفوذه فطاعتهم واجبة ، ويصح أن يقال انهم معصومون في هذا الاجماع » (٤٨) .

ولقد استند الامام فيما ذهب اليه الى ما أورده النيسابورى في تفسيره . وهذا الأخير وان كان قد لخص في هذه المسألة ما قاله الفخر الرازى الا أنه تميز عليه بالتحديد والوضوح (٤٩) .

(٤٨) تفسير المنار : الطبعة الاولى ج ٥ مطبعة المنار سنة ١٣٢٨ ص ١٨٠ وما بعدها .

(٤٩) ولما كان الفخر الرازى هو الأساس فإنه يتعين أن ننقل بعض ما قاله هذا الأخير باعتباره الأصل الذي استقى منه النيسابورى ، ولتصريحه في تفسيره بما نسميه « بسلطة الأمة » ثم أخيراً لتفنيده قول من قال ان المراد بأولى الأمر الأمراء والعلّاطين .

يقول الرازى بعد أن قرر أن الجزم بطاعة أولى الأمر تقتضى عصمتهم فيها يطاعون فيه ما نصه « ثم نقول : ذلك المعصوم اما مجموع الأمة أو بعض الأمة ، لا جائز أن يكون بعض الأمة الانا بينما ان الله تعالى أوجب طاعة أولى الأمر في هذه الآية قطعاً وإيجاب طاعتهم مشروط بكوننا عارفين بهم مختارين على الوصول اليهم والاستفادة منهم . ونحن نعلم بالضرورة اننا في زماننا هذا عاجزون عن معرفة الامام المعصوم ، عاجزون عن الوصول اليهم =

== وعاجزون عن الاستفادة العلم والدين منهم ، وإذا كان الأمر كذلك علينا أن المعصوم الذى أمر الله المسلمين بطاعته ليس بعضا من أبعاض الأمة ولا طائفة من طوائفهم ، ولما بطل هذا وجب أن يكون ذلك المعصوم الذى هو المراد بقوله «**أولى الأمر**» أهل الحل والعقد من الأمة وذلك يوجب القطع بأن إجماع الأمة حجة .

ويضيف الرازى الى ما تقدم قوله : ان الأقوال الماثورة عن علماء التفسير فى أولى الأمر أربعة :

- ١ — الخلفاء الراشدون .
- ٢ — أمراء السرايا .
- ٣ — علماء الدين الذين يفتون ويعلمون الناس دينهم .
- ٤ — الأئمة المعصومون .

ثم أورد الرازى على التفسير الذى اختاره إيرانيين أو سؤالين :

أحدهما : لما كانت أقوال الأئمة فى تفسير هذه الآية محصورة فى هذه الوجوه وكان القول الذى نصرتموه خارجا عنها ، كان ذلك بإجماع الأمة باطلا .

والثانى : أن نقول : حمل أولى الأمر على الأمراء السلاطين أولى مما ذكرتم ويدل عليه وجوه .

١ — أن الأمراء والسلاطين أوامرهم نافذة على الخلق فهم فى الحقيقة أولوا الأمر ، أما أهل الحل والعقد فليس لهم أمرا نافذا على الخلق فكان حمل اللفظ على الأمراء والسلاطين أولى .

٢ — أن أول الآية وآخرها يناسب ما ذكرناه : أما أول الآية فهو أنه تعالى أمر الحكام بأداء الأمانات ورعاية العدل ، وأما آخر الآية فهو أنه أمر بالرد الى الكتاب والسنة فيما أشكل وهذا إنما يليق بالأمراء لا بأهل الإجماع .

٣ — أن النبى صلى الله عليه وسلم بالغ فى الترغيب فى طاعة الأمراء فقال : «**من أطاعنى فقد أطاع الله ومن أطاع أميرى فقد أطاعنى** ، ومن عصانى فقد عصى الله ومن عصى أميرى فقد عصانى» .

وبعد أن أورد الرازى هذه الاعتراضات أضاف : أنه لا نزاع أن جماعة من الصحابة والتابعين حملوا قوله تعالى : «**وأولى الأمر منكم**» على العلماء ، فإذا قلنا المراد منه جميع العلماء من أهل الحل والعقد (ويضيف صاحب ==

المنار كل فيما يعلمه من الأمور : قائد الجند ، رؤساء المصالح . . .) لم يكن هذا قولاً خارجاً عن أقوال الأمة بل كان هذا اختياراً لأحد أقوالهم وتصحيحاً له بالحجة القاطعة ، وبذلك يندفع الاعتراض الأول .

وأما السؤال أو الاعتراض الثانى فهو كما يقرر الرازى ، مدفوع لأن الوجوه التى ذكرها المعترضون وجوه ضعيفة يمارضها وجوه أخرى أقوى منها :

(فأحدها) أن الأمة مجمعة على أن الأمراء والسلاطين إنما تجب طاعتهم فيما علم بالدليل أنه حق وصواب وذلك الدليل ليس إلا الكتاب والسنة . فحينئذ لا يكون هذا قسماً منفصلاً عن طاعة الكتاب والسنة ، وعن طاعة الله وطاعة رسوله بل يكون داخلاً فيه ، كما أن وجوب طاعة الزوجة للزوج والولد للوالدين داخل فى طاعة الله وطاعة الرسول ، أما إذا حملناه على الإجماع لم يكن هذا القسم داخلاً تحتها لأنه ربما دل الإجماع على حكم بحيث لا يكون فى الكتاب والسنة دلالة عليه فحينئذ أمكن جعل هذا القسم منفصلاً عن القسمين الأولين فهذا أولى :

(وثانيها) أن حمل الآية على طاعة الأمراء يقتضى ادخال الشروط فى الآية لأن طاعة الأمراء إنما تجب إذا كانوا على الحق فإذا حملناه على الإجماع لا يدخل الشرط فى الآية فكان هذا أولى .

(وثالثها) أن قوله من بعد : « فإن تنازعتم فى شئ فردوه إلى الله والرسول » (النساء : ٥٩) مشعر بإجماع مقدم يخالف حكمه حكم هذا التنازع ،

(ورابعها) أن طاعة الله وطاعة رسوله واجبة قطعاً وعندنا أن طاعة الإجماع واجبة قطعاً ، وأما طاعة الأمراء والسلاطين فغير واجبة قطعاً بل الأكثر أنها تكون محرمة لأنهم لا يأمرُونَ إلا بظلم ، وفى الأقل تكون واجبة بحسن الظن الضعيف ، فكان حمل الآية على الإجماع أولى لأنه أدخل الرسول وأولى الأمر فى لفظ واحد وهو قوله : « أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم » . فكان حمل أولى الأمر الذى هو مقرون بالرسول على المعصوم أولى من حمله على الفاجر الفاسق .

(وخامسها) أن أعمال الأمراء والسلاطين موقوفة على فتاوى العلماء ، والعلماء فى الحقيقة أمراء الأمراء فكان حمل لفظ أولى الأمر عليهم أولى :

ويورد الأستاذ الإمام على أقوال الرازى ملاحظتين :
الأولى : أن حصره للأقوال المنقولة فى تفسير « أولى الأمر » فى الأربعة التى ذكرها ونقلناها عنه غير مسلم به ، فقد روى عن مجاهد أن =

ويؤيد المعنى المتقدم أيضا السعد في شرح المقاصد فهو إذ يذهب الى أن الامامة تنعقد بطرق أحدها بيعه أهل الحل والعقد من العلماء والرؤساء ووجوه الناس ، يرى أن أهل الحل والعقد وهم خواص الأمة من العلماء ورؤساء الجند والمصالح ، هم أولى الأمر الذين تجب طاعتهم فيما يتفقون عليه لأن عامة الناس ودهماءهم يتبعونهم بارتياح واطمئنان ولأنهم هم العارفون بالمصلحة التي تحتاج الى تقرير الحكم فيها ، ولأن اجتماعهم واتفاقهم ميسور ، ولأجل ذلك كان اجتماعهم بمعنى اجتماع الأمة برمها . وهذه المعاني لا تتحقق — كما يرى — باجماع المجتهدين في الفقه ان أمكن أن يعرفوا وأن يجتمعوا وأن تعلم الأمة باجماعهم

= أن أولى الأمر هم الصحابة وفي رواية عنه وعن مالك والضحاك وهي مأثورة عن جابر بن عبد الله أنهم أهل القرآن والعلم . فان كان الرازي يعنى بأهل الاجماع المجتهدين على اصطلاح أهل الأصول فهم أهل العلم والقرآن ، وان كان يعنى بهم أهل الحل والعقد الذين ينصبون الامام الأعظم كما يفهم من تعبيره الآخر ، فقد يوافق قوله قول ابن كيسان الذي أشرنا اليه في صدر هذا الكلام نقلا عن الترطبي والذي مؤداه ان المقصود بأولى الأمر هم أهل العقل والرأي .

الثانية : أن الرازي رغم اسبابه واطنابه لم يحل المسألة كما يجب إذ عبر تارة بأهل الاجماع ، والمتبادر الى الذهن أن المراد بهم المجتهدون في المسائل الفقهية ، وعبر تارة بأهل الحل والعقد والمتبادر الى الذهن أنهم هم الذين يختارون الامام الأعظم . لذلك فقد جاء النيسابوري وحسم المسألة : فبعد أن أبطل الأقوال المشهورة في تفسير أولى الأمر قال : « وإذا ثبت أن حمل الآية على هذه الوجوه غير مناسب تعين أن يكون المعصوم كل الأمة أي أهل الحل والعقد وأصحاب الآراء والاعتبار فالمراد بقوله « أولى الأمر » ما اجتمعت الأمة عليه . »

ويعلق الأستاذ رشيد رضا على ذلك بأن قوله « أهل الحل والعقد وأصحاب الاعتبار والآراء » هو بمعنى قول الأستاذ الامام الذي أدخل فيه أمراء الجند ورؤساء المصالح وهذا هو المعقول لأن مجموع هؤلاء هم الذين تثق بهم الأمة وتحفظ مصالحها .

راجع في كل ما تقدم : التفسير الكبير للرازي — الطبعة الاولى ، المطبعة البهية المصرية سنة ١٤٥٧ هـ — ١٩٣٨ م ج ٩ ص ١٤٣ — ١٤٤ ، وكذلك تفسير المنار ، المرجع السابق ج ٥ ص ١٨٠ وما بعدها .

وتتق بهم • ولقد فسر السعد معنى هذه الرئاسة التى هى حق للأمة
لئلا تستشكل ، ورد بذلك على من قالوا بأنه اذا كانت الرئاسة للأمة
فمن الرؤوس ؟

فأوضح أنه يريد بالأمة أهل الحل والعقد أى الذين يمثلون الأمة
بما لهم فيها من الزعامة والمكانة ، ورئاستهم تكون على من عداهم أو على
جميع أفراد الأمة (٥٠) •

ويؤيد هذا المعنى كذلك الأستاذ رشيد رضا اذ يرى أن الله أمر
بطاعة أولى الأمر وهم الجماعة لأولى الأمر ، وذلك لأن ولى الأمر واحد
منهم ، وهو انما يطاع بتأييد جماعة المسلمين الذين بايعوه •

ويستدل على ذلك بما ورد من الأحاديث الصحيحة فى التزام
الجماعة ، وكون طاعة الأمير تابعة لطاعتهم واجتماع الكلمة لسلطتهم
كحديث ابن عباس فى الصحيحين عن النبى ﷺ قال « من رأى من أميره
شيئاً فليصبر عليه فان من فارق الجماعة شبراً فمات مات ميتة
جاهلية » (٥١) •

وذهب الى رأى نفسه الأستاذ محمود شلتوت اذ يقرر أن
« أولى الأمر » هم أهل النظر الذين عرفوا فى الأمة بكمال الاختصاص
فى بحث الشئون وادراك المصالح والغيرة عليها ، وكانت اطاعتهم هى
الأخذ بما يقيمون عليه فى المسألة ذات النظر والاجتهاد ، أو بما يترجح
فيها عن طريق الأغلبية أو قوة البرهان (٥٢) •

(٥٠) السعد : شرح المقاصد ، الأسنانة سنة ١٩٣٨ ص ٢٢٠ •

(٥١) محمد رشيد رضا : الخلافة فى الإمامة العظمى ، مطبعة المنار
سنة ١٣٤١ هـ ، ص ١٤ — ١٥ •

(٥٢) محمود شلتوت : الاسلام عقيدة وشريعة ، دار الشروق ص ٤٦٢
وما بعدها حيث ينفى أن أئمة الأمر هم خصوص الأمراء والحكام ، ويرى أن
القول بذلك هو الذى سلب المسلمين مبدأ الشورى حيث اتخذ فى كثير من الفترات
سبيلاً لاختضاع الأمة للحاكم ولو كان غاشماً ظالماً أو جاهلاً مفسداً • وينفى =

بهذا (النص الدستوري) تكون السلطة العامة قد استكملت وجودها ، لأن هذا النص يعطى لبعض الأشخاص الحق فى أن يفرضوا على الآخرين تنفيذ ما يصدرونه من أوامر فهو يقيم اذن سلطة عامة منحها وجوداً شرعياً •

والنص بإيجاب الطاعة لأولى الأمر يمنح قرارات تلك الهيئة قوتها الإلزامية على مستوى الأمة كلها مما يؤكد طبيعتها وصلاحياتها لإصدار أوامر نهائية لازمة للأمة فى النطاق العام لشريعتها •

ويجب على الأمة قبول هذه الأوامر والخضوع لها سراً وجهرًا ، وهى لا تكون بذلك خارجة عن دائرة توحيد الربوبية الذى شعاره انما الشارح هو الله • « ان الحكم الا لله ، أمر ألا تعبدوا الا اياه » (*) فلك أنها لم تعمل الا بحكم الله تعالى أو حكم رسوله ﷺ باذنه ، أو حكم نفسها الذى استنبطه من الكتاب أو السنة جماعة أهل الحل والعقد والعلم والخبرة من أفرادها الذين وثقت بهم واطمأنت باخلاصهم وعدم اتفاقهم الا على ما هو الأصلح لها (٥٣) •

الفرع الثانى من الذى يملك حق الأمر

بينما فى الفرع الأول أن الدستور الاسلامى قد أورد أساس حق الأمر — أى أساس السلطة العامة — بما تضمنه من نصوص تقرّر لجماعة من المسلمين الحق فى اصدار الأوامر الى بقية أفراد الأمة « ولتكن منكم

= كذلك أن يكون المقصود بأولى الأمر خصوص المعروفين فى الفقه الاسلامى باسم « الفقهاء أو المجتهدين » الذين يشترط فيهم أن يكونوا على درجة خاصة من علوم اللغة وعلوم الكتاب والسنة لأن هؤلاء — كما يرى — لا يعبدون معرفتهم فى الغالب هذا الجانب ، ولأنهم لم يالفوا البحث فى تعريف كثير من الشؤون العامة .

(*) يوسف : ٤٠ .

(٥٣) تفسير المنار : المرجع السابق ج ٥ ص ١٨٠ وما بعدها .

أمة يدعون الى اخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر ، وأولئك هم
المفلحون» (*) وبما أوجبه من طاعة تلك الأوامر «يا أيها الذين آمنوا
أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم ...» (**).

هذه السلطة التي تقررها تلك النصوص نظريا وأوجبت طاعتها من
حيث المبدأ ، من الذي يملكها أو بعبارة أخرى من هو صاحبها ؟
هذا الموضوع يتنازع رأيان :
الأول ويرى أن الله صاحب السلطة .

والثاني يرى أن الأمة هي صاحبة السلطة .

الرأى الأول — الله صاحب السلطة :

ولهذا الرأى فى الحقيقة صورتان :

الأولى : ويرى أصحابها أن السلطة العامة صاحبها هو الله ولكنه
خولها بالحاكم وحده أى للخليفة دون باقى المسلمين .

ومبلغ علمنا أن هذا الرأى لم يقل به عالم من علماء المسلمين ولم
نجد الا عند اثنين من الكتاب :

أولهما : هو الأستاذ الدكتور حسن ابراهيم الذى كتب يقول ان
الخلافة العباسية أوجدها الفرس الذين يقولون بنظرية الحق الملكى المقدس
The divin right of kings بمعنى أن كل رجل لا ينتسب الى البيت المالك
ويتولى الملك يعتبر معتصبا لحق غيره . لذلك أصبح الخليفة العباسى يحكم
بتفويض من الله لا من الشعب ، كما يتجلى ذلك فى قول أبى جعفر المنصور
« انما أنا سلطان الله فى أرضه » (٥٤) .

وثانيهما : هو الأستاذ على عبد الرازق الذى يرى أنه كان بين
المسلمين خلاف بصدد مصدر سلطان الخليفة فكان هناك مذهبان :

(**) النساء : ٥٩ .

(*) آل عمران : ١٠٤ .

(٥٤) د. حسن ابراهيم : الفظم الاسلامية الطبعة الثالثة سنة ١٩٦٢

مكتبة النهضة المصرية ص ٤٩ .

الأول : ويرى أن الخليفة انما يستمد سلطته من الأمة — والثانى : يرى أصحابه أن الخليفة يستمد سلطانه من سلطان الله وقوته من قوته . ويرى هو أن الرأى الأخير كان ساريا بين عامة العلماء وعامة المسلمين ، وأنهم جعلوا الخليفة ظل الله تعالى ، وأن أبا جعفر المنصور زعم أنه سلطان الله فى أرضه (٥٥) .

واذا نحن بحثنا عن الأدلة التى ساقها هذان الكاتبان لرأيهما ، نجدها — كما ذكر بحق الأستاذ الدكتور عبد الحميد متولى لا تعدو بعض الأقوال المنسوبة الى أحد الخلفاء ، أو مجرد ذكر بعض العلماء لأسماء الملوك أو السلاطين مقرونة بهالة من التوقير تبلغ حد التقديس كما وصفها الأستاذ على عبد الرازق (٥٦) . أو بعض أبيات شعرية نظمها بعض

(٥٥) على عبد الرازق : الاسلام وأصول الحكم — الطبعة الثانية ١٣٤٤ هـ — ١٩٢٥ م مطبعة مصر ص ٧ . والمؤلف يشير بذلك الى خطبة للخليفة المنصور فى مكة قال فيها : « أيها الناس .. انما أنا سلطان الله فى أرضه ، أسوسكم بتوفيقه وتسديده وتأييده وحارسه على ماله ، أعمل فيه بمشيئته وأرايته وأعطيه بأذنه ، فقد جعلنى الله عليه قفلا ، ان شاء أن يفتحنى ففتحنى لأعطائكم وقسم أرزاقكم وان شاء أن يقفلنى عليها اقفلنى .. الخ وكان مرجعه العقد الفريد ج ٢ ص ١٧٩ راجع فى ذلك كتابه سالف الإشارة ص ٤ هامش (٢) .

(٥٦) على عبد الرازق : الاسلام وأصول الحكم — المرجع السابق ص ٨ ، ٩ حيث يقول : « وإذا أنت رجعت الى كثير مما ألف العلماء خصوصا بعد القرن الخامس الهجرى ، وجدتهم اذا ذكروا فى أول كتبهم أحد الملوك أو السلاطين رفعوه فوق صنف البشر ووضعوه غير بعيد من مقام العززه الالهية ، ودونك مثالا لذلك ما جاء فى خطبة نجم الدين القزوينى (المتوفى سنة ٤٩٣ هـ) فى أول الرسالة الشمسية فى القواعد المنطقية — حيث قال « فأشار الى من سعد بلطف الحق ، وامتاز بتأييده من بين كافة الخلق .. » الخ وقال شارح تلك الرسالة قطب الدين الرازى (المتوفى سنة ٧٦٦ هـ) فى خطبة شرحه — مشيرا الى الخليفة — وخدمت به على حضرة من خصه الله تعالى بالنفوس القدسية والرياسة الانسية .. الخ ، ويقول عبد الحكيم البالكوتى (المتوفى عام ١٠٦٧ هـ) فى حاشيته على الشرح المذكور « جعلته عراضة لحضرة من خصه الله تعالى بالسلطة الابعية وأيده بالدولة السرمدية » وكل هذه العبارات تشير الى الخليفة .

الشعراء في العصر الأموي أو العصر العباسي لنيل بعض الحظوة أو قسط من المال لدى بعض الخلفاء •

وهذه الأدلة كلها لا تصلح في نظرنا لأن تقترب عليها النتيجة التي استخلصها أصحاب هذا الرأي •

فأولا : فيما يتعلق بالأقوال المنسوبة الى الخليفة أبي جعفر المنصور ، فان أثابت أن الأستاذ علي عبد الرازق قد استمدّها من كتاب العقد الفريد ، وهذا الكتاب لا يعد في نظرنا مرجعا تاريخيا أو فقهيا يمكن الاعتداد بما جاء به •

وحتى لو سلمنا جدلا — بصحة العبارة المنسوبة الى أبي جعفر المنصور فاننا لا نسلم بأن هذا الخليفة العالم كان ينادى بنظرية الحق الالهي أو بنظرية الحق الملكي المقدس لأن هذه النظريات انما قيل بها لتبرير السلطة المطلقة وغير المسئولة للملوك ولا يعقل أن يكون هذا الخليفة العالم — على فرض التسليم بصحة ما نسب اليه — قد قصد الى شيء من ذلك (٥٧) •

وحتى اذا سرنا أبعد من هذا ولم نكتف بالتسليم بصحة ما نسب الى الخليفة المنصور ، بل سلمنا كذلك بأنه كان يقصد القول بأنه يستمد سلطته من الله وأن سلطته لذلك مطلقة • • فهل يعد تصرفه ذاك أو تصرف غيره من الخلفاء حاكما على الله ، بة الاسلامية ؟ ان الأحكام الشرعية لا تستمد من تصرف خليفة أو أكثر وانما تستمد من الكتاب ومن السنة ومن أجماع المسلمين • وطبقا للمبادئ العامة المستمدة من هذه المصادر جميعها كان للأمة حق اختيار الخليفة وحق نصحه وتوجيهه وتقويمه ان أساء ، بل وحق عزله من منصبه ان جد ما يوجب عزله • فهل يستقيم ذاك مع القول بأن الخليفة يستمد سلطانه من الله ويحكم بتفويض من الله ؟

(٥٧) د. عبد الحميد متولى : مبادئ نظام الحكم في الاسلام — المرجع السابق ص ٥٨٣ ، ٥٨٤ •

والواقع فان العبارات المنسوبة الى بعض الخلفاء العباسيين انما ترجع الى أن هؤلاء الخلفاء ولا سيما الأولين منهم قد عملوا على صبغ الخلافة بصبغة دينية تعظيما لشأنها في نفوس الناس خصوصا في عهد الخليفة المنصور حيث لاحظ كثرة الخارجين على الدولة المعباسية في عهده ، وكان من مظاهر تلك الصبغة الدينية التي صبغت بها الخلافة في العصر العباسي مظاهر القدسية التي كانت تحاط بها البيعة للخلافة (٥٨) .

وثانيا : فانه لا يصح كذلك الاستناد الى بعض عبارات وردت في مقدمات أو افتتاحيات بعض الكتب أو في بعض أبيات من الشعر لأن هذه العبارات ما قيلت لتبرير نظرية ما وانما قيلت تقريبا وزلفى المخليفة ولأنه لا يصح الاستدلال بالشعر في مجال البحوث العلمية أو الفقهية .

الصورة اثنائية : ويرى أصحابها أن السلطة وان كان مصدرها الله ، الا أنه ام يخولها لفرد — حاكم أو غيره — وانما منحها للأمة الاسلامية كلها نيابة عنه (٥٩) .

ومن القائلين بهذا الرأي المرحوم الأستاذ الدكتور السنهوري اذ يقول « وفي كلمة واحدة فان السيادة في الشريعة الاسلامية لله وحده ، ولكنه أناب عنه الأمة كلها وليس فردا واحدا أيا كان ، حتى ولو كان خليفة ، أو هيئة أخرى متميزة ولو كانت هيئة دينية » (٦٠) .

وقريب من هذا ما قال به الأستاذ أبو الأعلى المودودي . فهو

(٥٨) احمد أمين : ضحى الاسلام — طبعة ١٣٧٥ هـ — ١٩٤٦ م ص ٤٥ — ٤٦ .

(٥٩) نادى برأى قريب من هذا بعض كبار رجال الدين المسيحي في أوروبا في القرن السادس عشر من مثال سواريز وجوريو . اذ قالوا بأن السلطة تأتي من الله بطريق غير مباشر ، ولكنها تأتي من الشعب بطريق مباشر ، اذ أن السلطة ولو أن أصلها من الله ولكنه لم يجعل منها منحة لفرد معين وانما منحها لجمهور الشعب . راجع في ذلك د. عبد الحميد متولى : مبادئ نظام الحكم في الاسلام ، المرجع السابق ص ٥٥٥ .

يرى أن « الحاكمية Sovereignty هي لله وحده وبيده التشريع وليس لأحد وإن كان نبيا أن يأمر وينهى دون أن يكون له سلطان من الله ، والنبي أيضا لا يتبع إلا ما يوحى إليه ، وما وجب على الناس طاعة النبي إلا لأنه لا يأتيهم إلا بالأحكام الإلهية ، فسلطة التشريع وبوجه عام سلطة اصدار أى أمر من الأمور إنما يختص بها الله وحده » (٦١) .

وبناء على ما تقدم فإن الحكومة الإسلامية لا تعد فى نظره ديمقراطية بل هي « تيوقراطية Theocracy أى حكومة الهيئة ... والتيوقراطية التى جاء بها الإسلام لا تستبد بأمرها طبقة من السدنة أو المشايخ ، بل هي تكون فى أيدي المسلمين عامة ، وهم الذين يتولون أمرها والقيام بشئونها وفق ما ورد فى كتاب الله وسنة رسوله » ثم يضيف أنه يختار لهذه الحكومة الإسلامية « اسم التيقراطية الجمهورية Theo - democracy أو الحكومة الإلهية الجمهورية » (٦٢) .

ونحن لا نستطيع كذلك التسليم بهذا الرأى فى صورته الثانية :

أولا : لأننا لا نتفق مع القائلين به ولا مع غيرهم الذين درجوا على استعمال تعبير « السيادة » Suveraineté بالفرنسية أو Sovereignty بالانجليزية فى مجال بحث النظرية السياسية الإسلامية أو نظام الحكم فى الإسلام ، لأن هذا التعبير كما ذكرنا آنفاً هو من نتاج بيئة معينة ووليد تفاعل معين أكسبه معنى خاصا عرف به ، وهو غير معروف فى البيئة الإسلامية ، ولم يستخدمه فقهاء المسلمين ، فمن الخطأ إذن استعماله لأنه يؤدى الى الخلط .

ثانيا : ان القول بأن السيادة لله وأنه أناب الأمة كلها فى مباشرتها ، هو قول خطير يؤدى الى الاستبداد بالسلطة .

(٦١) أبو الأعلى المودودى : نظرية الإسلام السياسية ، المرجع السابق ص ٢٩ — ٣٠ .

(٦٢) أبو الأعلى المودودى : نظرية الإسلام السياسية ، المرجع السابق ص ٣٠ — ٣١ .

لأننا اذ سلمنا بالأمر الواقع وهو أن الأمة كلها لا تستطيع القيام بأمر هذه السلطة ، وأنه لا مفر من التقويض فيها ، فاننا ننتهى الى القول بأن هذه السلطة سوف يتولاها — عن الأمة — أفراد منها • و الفرق كبير بين أن تكون السلطة التي يتولاها هؤلاء الأفراد سلطة الهية — كما يرى أصحاب هذا الرأي — وبين أن تكون سلطة بشرية ، لأن السلطة فى الحالة الأولى لن تقبل الحساب ولا المناقشة وهو ما يؤدى الى الاستبداد •

ثالثا : أن الأستاذ المودودى نظر فى الواقع الى ما صار اليه الاسلام والمسلمون من الضعف وفقدان الثقة بالنفس حتى صاروا يتعلقون بكل نظام سياسى مهما كان متعارضا مع نظام الاسلام فيقولون بأن الاسلام ديموقراطى واشتراكى فأراد أن يكافح هذه النزعة ، وقام بدراسة لبعض النصوص ، قرر بعدها أن الاسلام دولة الهية أو دولة ثيوقراطية وفاته أنه لا يسىء الى الاسلام — فى نظر المغرب مثل القول بأن دولته دولة ثيوقراطية ، ذلك أن هذه الدولة قد ارتبطت فى أذهان الغرب ومفكره بالصورة البغيضة للحكم الكلى المطلق (٦٣) •

رابعا : نحن لا نتفق كذلك مع أبى الأعلى المودودى فى المعنى الذى استنبطه والتفسير الذى أعطاه لقوله تعالى : **« ان الحكم الا لله ، أمر الا تعبدوا الا اياه »** اذ يستخلص من ذلك أن سلطة التشريع وبوجه عام سلطة أى أمر من الأمور ، انما يختص بها الله وحده • نحن لا نتفق معه فى اطلاق القول على هذا النحو ، بل لعله رد على نفسه فى موضع آخر حين قال **« ليس لأحد وان كان نبيا أن يأمر وينهى دون أن يكون له سلطان من الله »** واذن فانه يمكن أن يوجد فرد أو هيئة يكون لها حق الأمر والنهى اذا خولت ذلك من الله سبحانه • واذن فعين يخاطب الله الأمة المسلمة ويأمرها بقوله **« ولتكن منكم أمة يدعون الى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر »** ألا يكون بذلك قد خولها السلطة فى أن تأمر

(٦٣) د. عبد الحميد متولى : مبادئ نظام الحكم فى الاسلام ، المرجع السابق ص ٥٨٦ •

وأن تنهى ، ثم حين يفرض على الجماعة المسلمة أن تخضع لأوامر هذه الهيئة بقوله : « يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم » أفلا يكون بذلك قد أعطى لقرارات هذه الهيئة القوة الملزمة ، والأمة حين تخضع لقرارات تلك الهيئة البشرية لا تكون بذلك خارجة عن دائرة توحيد الربوبية الذى شعاره انما الشارح هو الله « ان الحكم الا لله ، أمر ألا تعبدوا الا اياه » ذلك أن الأمة لم تعمل الا بحكم الله تعالى أو بحكم رسوله بأذنه ، أو بالحكم الذى استنبطه لها جماعة أهل الحل والعقد والعلم والخبرة من أفرادها الذين وثقت بهم واطمأنت اليهم .

الرأى الثانى — الأمة صاحبة السلطة :

إذا تمهد ذلك ، وإذا استعدنا الرأى القائل بأن صاحب السلطة العامة هو الله وذلك فى صورتيه اللتين عرضناهما ، فانه لا يسعنا الا الانتهاء الى القول بأن السلطة العامة ليس لها سوى مصدر واحد وصاحب واحد هو الأمة . وهذا هو الرأى الذى نأخذ به ، ولنا عليه الادلة الآتية :

أولا : أن المشريعة تنظر الى الأمة كوحدة لها كيائها المستقل ، وتخطبها مباشرة بأوامرها وتكلفها بتنفيذها . من ذلك أن القرآن الكريم — فى كثير من آياته — يتوجه بالخطاب فى الأمور العامة الى المؤمنين أى الى الأمة الاسلامية كلها . من هذه الآيات : قوله تبارك وتعالى : « يا أيها الذين آمنوا كونوا قوامين بالقسط شهداء لله . . » (٦٤) وقوله : « يا أيها الذين آمنوا أوفوا بالعقود » (٦٥) وقوله : « يا أيها الذين آمنوا لا تحرموا طيبات ما أحل الله لكم ولا تعتدوا ، ان الله لا يحب المعتدين » (٦٦) وقوله : « يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص فى القتلى ، الحر بالحر والعبد بالعبد والأشئ بالأشئ » (٦٧) وآيات أخرى

(٦٤) النساء : ١٣٥ .

(٦٥) المائدة : ١ .

(٦٦) المائدة : ٨٧ .

(٦٧) البقرة : ١٧٨ .

كثيرة جاء الخطاب فيها للمؤمنين أمرا بأداء الأمانات الى أهلها والحكم بالعدل والوفاء بالعهد وتنفيذ الحدود وقتال الفئة الباغية • الخ •

وفى توجيه القرآن الخطاب فى تلك الآيات وأمثالها الى الأمة جميعها دلالة على أن الأمة هى التى تحمل مسئولية اقامة الدين وشرائعه ورعاية المصالح العامة فتكون هى مصدر سلطة الحكم لقاء ما تحمل من المسئولية الكبرى •

ويؤيد هذا الدور البارز المعترف به للأمة قول الرسول عليه الصلاة والسلام « لا تجتمع أمتى على ضلالة » فهذا الحديث معناه أنه متى اجتمعت الأمة على رأى كان هو الحق وكان واجبا الأخذ به (٦٨) •

ثانياً : والدليل الثانى هو قوله تبارك وتعالى : « ولتكن منكم أمة يدعون الى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر ، وأولئك هم المفلحون » (٦٩) وقوله عز وجل : « يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم » (٧٠) •

فالخطاب فى النص الأول موجه الى الأمة الاسلامية كلها ، وبصيغة الأمر « ولتكن » وهذا يعنى تكليف الأمة باختيار جماعة منها فتولى عنها سلطتها العامة • والنص بتقديمه كلمة « منكم » على كلمة « أمة » فى قوله « ولتكن منكم أمة » • على خلاف الترتيب اللغوى المألوف — يكون قد قصد أن يلفت النظر الى المصدر الذى سوف تأتى منه هذه الجماعة وهو الأمة كلها وأن يبرز تبعية هذه الجماعة للأمة ونيابتها عنها • وهذا دليل على أن الأمة هى الأصل وهى المصدر لهذه السلطة •

وقد استعمل النص الثانى كلمة « منكم » المستعملة فى النص الأول وذلك فى قوله : « يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول

(٦٨) د • محمد يوسف موسى : نظام الحكم فى الاسلام ص ٧٤ وما بعدها •

(٦٩) آل عمران : ١٠٤ • (٧٠) النساء : ٥٩ •

وأولى الأمر منكم » ولم يقل وأولى الأمر عليكم وفى هذا ما يكشف عن
تبعية أولى الأمر هؤلاء للأمة واستمدادهم السلطة منها (٧١) .

والدليل الثالث : أن الشريعة أوجبت على الحكام الرجوع الى الأمة
لاستشارتها فى الأمور الهامة . وقد تقرر ذلك بنصين صريحين من نصوص
القرآن هما قوله تبارك وتعالى : « فاعف عنهم واستغفر لهم وشاورهم
فى الأمر » (٧٢) وقوله : « وأمرهم شورى بينهم » (٧٣) .

وهذا الالتزام الملقى على عائق الحكام ناشئ عن أن الأمة هى التى
اختارتهم وأنهم يستمدون السلطة منها .
ولقد فهم هذا المعنى الخلفاء الراشدون رضوان الله عليهم ، وعرفوا
أنهم يستمدون سيطرتهم من جماعة المسلمين .

ففى احدى خطبه عقب توليه الخلافة يقول الصديق أبو بكر رضوان
الله عليه « ان أحسنت فأعينونى ، وان أسأت فقومونى » (٧٤) . وفى خطبة
أخرى له قرب وفاته يقول : « ان الله قد رد عليكم أمركم فأمرؤا عليكم
من أحببتهم » (٧٥) .

فهو فى خطبته الأولى يعترف لجماعة المسلمين بالحق فى تقويم
الحاكم ورده الى طريق المصواب ان هو حاد عنها . وفى خطبته الثانية
يقر لهذه الجماعة بحقها فى الحكم وفى اختيار من تشاء له . وما ذلك
كأنه الا لأنها مصدر سلطة الحاكم .

إذا ما انتهينا الى أن الأمة هى صاحبة السلطة ، فإننا نصل بذلك

(٧١) محمد كامل ياقوت : الشخصية الدولية فى القانون الدولى
العام ، المرجع السابق ص ٤٥١ وما بعدها .

(٧٢) آل عمران : ١٥٩ . (٧٣) الشورى : ٣٨ .

(٧٤) تاريخ الطبرى — مكتبة خياط ، بيروت ١٩٦٥ القسم الأول ج ٤
ص ١٨٢٩ .

(٧٥) الشيخ محمد يوسف الكندهلوى : حياة الصحابة ج ٢ الطبعة الاولى ،
مطبعة مجلس دائرة المعارف ، حيدر آباد ، الهند ، ١٣٨٣ هـ — ١٩٦٤ م
ص ٢١ .

الى سؤال آخر هو : هل تبأشر الأمة سلطتها بنفسها ام عن طريق نواب عنها ؟

من البدهى القول بأن الأمة لا تستطيع كلها وبمجموع أفرادها أن تبأشر السلطة العامة ، لذلك فقد تعين أن يتولى عنها ذلك أفراد منها فمن هم على وجه التحديد ؟ وما هى علاقتهم بالأمة ؟

● أهل الحل والعقد نواب الأمة :

قلنا ان الأمة كلها لا يمكن ولا تستطيع أن تمارس بنفسها سلطتها العامة لذلك تعين أن يقوم بهذه المهمة جماعة عنها • هذه الجماعة هى التى عبر عنها النص (الدستورى) بكلمة « أمة » وذلك فى الآية القرآنية « ولتكن منكم أمة يدعون الى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر ، وأولئك هم المفلحون » ومنحها كذلك الحق فى اصدار أوامر الى أفراد الأمة ، وهى كذلك التى عبر عنها النص الدستورى الثانى بكلمة «أولى الأمر» فى الآية القرآنية « يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم » وفرض لها بذلك واجب الطاعة •

هذه الجماعة هى ما يطلق عليها فى الفقه « أهل الحل والعقد » •

ولكن من هم أهل الحل والعقد على وجه التحقيق ؟ وما هو النظام الذى يجمع شملهم ويعرفنا بأرائهم ؟ ثم ما هى العلاقة التى تربطهم بالأمة ؟ ••

● من هم أهل الحل والعقد :

أما عن السؤال الأول فلا نجد الفقهاء تكلموا فيه بشىء من التفصيل ، وغاية ما نجده هو ضرورة توافق بعض الشروط فيهم • هذه الشروط هى كما يذكر الماوردى : العدالة والعلم والرأى والحكمة (٧٦) •

(٧٦) الماوردى — الأحكام السلطانية — المرجع السابق ص ٦ •

ولقد دفع هذا الغموض ببعض الفقهاء الى أن يقصروا أهل الحل والعقد على الأمراء ، بينما قصرهم غيرهم على العلماء ، وقالت طائفة ثالثة بأنهم الأمراء والعلماء •

ونحن نرى أن أهل الحل والعقد ليسوا هم الأمراء أو العلماء ، ولكنهم أعم من ذلك بكثير •

وقصر أولي الأمر على الأمراء والحكام سلب المسلمين مبدأ الشورى ، واتخذ في كثير من الفقرات سبيلا لاختضاع الأمة للحاكم ولو كان غاشما ظالما أو جاهلا مفسدا •

كذلك ليس « أولوا الأمر » خصوص المعروفين في الفقه الاسلامي باسم « الفقهاء أو المجتهدين » الذين يشترط فيهم أن يكونوا على درجة خاصة من علوم اللغة وعلوم الكتاب والسنة ، فان هؤلاء لا تعدو معرفتهم في الغالب هذا الجانب ، ولم يألفوا البحث في تعرف كثير من الشئون العامة كشئون السلم والحرب والزراعة والتجارة والادارة والسياسة •

وانما « أولوا الأمر » يشملون فيما يرى الأستاذ الامام محمد عبده « الحكماء والعلماء ورؤساء الجند وسائر الرؤساء والزعماء الذين يرجع اليهم في الحاجات والمصالح العامة » ، وفيما يرى الأستاذ شلتوت « أهل النظر الذين عرفوا في الأمة بكمال الاختصاص في بحث الشئون وادارة المصالح والغيرة عليها » (٧٧) •

وهم فيما نرى — بعبارة أعم — ممثلي الأمة بجميع طبقاتها وفئاتها •

● نظام أهل الحل والعقد :

أما الاجابة على السؤال الثاني ونعنى به ما هو النظام الاسلامي الذي يجمع شمل أهل الحل والعقد ومنه نعرف آراءهم ، فنستطيع القول

(٧٧) راجع ما سبق ص ٩١ وما بعدها .

بأن الاسلام ليس له فى هذه الناحية نظام محدد جامد لا يجوز اتباع غيره ، ذلك أن هذه المسألة مسألة تنظيمية تختلف باختلاف الزمان والمكان •

ولقد أراد البعض أن يفهم من ذلك أن الاسلام لا يجبذ فكرة الانتخابات العامة ، وأنه فى عهد الخلافة الراشدة كان الخليفة يدعو من يشاء من أفراد الأمة ليلتمس منه المشورة ، وما كان أحد يعلم من هم أهل الحل والعقد الذين يجوز لهم القطع فى مسائل الأمة المهمة •

والحق أن ذلك ظن باطل منشأه أن الناس يريدون أن يفسروا ما جرى فى عصر الاسلام الأول بعين هذا العصر الذى يعيشون فيه وبمقاييسه ، وكان واجبا عليهم أن ينظروا بعين ذلك الزمان وبمقاييسه •

فمن المعلوم أن الاسلام قام فى مكة المكرمة كثورة من الثورات • ومن طبيعة الثورات أن الذين يستجيبون لدعوتها قبل غيرهم هم الذين يكونون أصحاب انقائد وسواعده ورجال مشورته ، فالذين كانوا السابقين الأولين فى الاسلام أصبحوا بطريق فطرى أصحاب النبى وأهل مشورته يشاورهم ويعتمد عليهم فى الأمور التى لم ينزل فيها حكم من عند الله • ولما كثر المستجيبون لدعوة الاسلام واشتد الصراع ضد قوى الكفر والشرك ، أنجبت الدعوة بنفسها وأبرزت رجالا كانوا ممتازين عن سائر المسلمين بخدماتهم وتضحياتهم وبصيرتهم ، وفراستهم ، كأبى بكر وعمر وعثمان وعلى وعبد الرحمن بن عوف وأبى عبيدة • • وكثيرين غيرهم • ولم يكن انتخاب هذه الصفوة من الرجال قد تم بالأصوات ، ولكن بما عانوا فى حياتهم من المحن والشدائد والتجارب ، وبما قدموه لدعوة الاسلام الناشئة من خدمات وتضحيات ، وهى طريق للانتخاب أكثر صحة وأدنى الى الفطرة من طريق الأصوات • وهكذا أتيج لهذا النوع من الرجال أن يكونوا من أهل الحل والعقد حتى قبل هجرة الرسول الى المدينة بما حازوه من ثقة النبى وسائر المسلمين •

وبعد هجرة الرسول الى المدينة ، كان طبيعيا أن الذين بسواعدهم

انتشر الإسلام وما زال ينتشر في المدينة المنورة ، هم الذين نالوا منزلة الزعماء المحليين في هذا المجتمع ، وكانوا هم الأجدر بأن يشتركوا في مجلس شورى النبي كعنصر ثانى وهم الأنصار ، الى جوار العنصر الأول من السابقين الأولين من المهاجرين ، وفي مجتمع المدينة بدأ يبرز عنصران جديدان من الناس : عنصر من الذين قاموا بأعمال جليلة ومهمات عظيمة في الشؤون السياسية والعسكرية ودعوة الناس الى الدين حتى أصبح الناس لا تطمح أبصارهم الا اليهم في كل ما يعرض لهم من أمورهم الهامة . وعنصر من الذين نالوا شهرة عظيمة بين الناس في علم القرآن والفقه في الدين حتى أصبح عامة المسلمين يعتمدون عليهم في فهم أمور دينهم بعد انتقال النبي الى الرفيق الأعلى . وبذلك انضم هذان العنصران أيضا الى أهل الحل والعقد ، وتم لهم تشكيل مجلس شورى النبي ولم يشعر المسلمون قط أنهم بحاجة الى انتخاب هذا المجلس بالأصوات ، ولو أنهم أرادوا ذلك لما كان في المجتمع أحد سواهم .

وهكذا برز أهل الحل والعقد في عهد النبي ، وهم الذين كان الخلفاء الراشدون يشاورونهم من بعده وكان ينضم اليهم رجال جدد أثبتوا أنهم صالحون لعضوية هذا المجلس وذلك بما نالوا من شهرة وحب بين العامة بخدماتهم ومؤهلاتهم . وما كان الخلفاء الراشدون يقطعون أمرا من الأمور الهامة الا برأيهم (٧٨) .

ولكى نتبين ما كان لأهل الحل والعقد هؤلاء من منزلة في عهد الخلافة الراشدة ، علينا أن نذكر هذه الواقعة التي أشار اليها ابن قتيبة في بيعة سيدنا علي بن أبي طالب كرم الله وجهه قال : « وذكروا أنه لما كان في الصباح اجتمع الناس في المسجد . . ثم قام الزبير فحمد الله وأثنى عليه ثم قال : « أيها الناس . . ان الله قد رضى لكم الشورى فأذهب

(٧٨) أبو الأعلى المودودي : تدوين الدستور الإسلامى — المرجع السابق صفحة ٥١ وما بعدها .

بها الهوى ، وقد تشاورنا فرضينا عليا فبايعوه وأما قتل عثمان فانا نقول فيه إن أمره الى الله • • فقام الناس فأتوا عليا في داره فقالوا : نبايعك ، فمد يدك ، لابد من أمير ، فأنت أحق بها ، فقال : ليس ذلك اليكم ، إنما هو لأهل الشورى وأهل بدر فمن رضى به أهل الشورى وأهل بدر فهو الخليفة » (٧٩) •

من كل ما قدمنا نستطيع أن نستخلص قاعدة عامة هي أن الخليفة أو رئيس الدولة بصفة عامة لا ينبغي له أن يشاور في الأمر من يشاء ، أو أن ينتقى هذا الذى يشاوره بنفسه ووفق هواه ، بل يجب عليه أن يشاور في أمر المسلمين من يكون حائزا لثقة عامتهم ، ويكون الناس على اطمئنان من اخلاصه وأمانته وأهليته • أما كيف نتبين من يحوز ثقة المسلمين لتتكون منهم هيئة أهل الحل والعقد ، فاننا نستطيع القول بأنه لا يمكن أن نختار لهذه المهمة نفس الطريق الذى اختاره المسلمون في بدء الاسلام والظروف اليوم جد مختلفة ونستطيع القول — من ناحية أخرى — ان الاسلام بأصوله العامة وبما فرضه من الشورى في أمر الأمة ، قابل تماما لأي نظام يؤدي الى تبين أهل الحل والعقد ، وأن لكل أهل عصر من العصور أن يتخذوا النظام الذى يرونه كفيلا بتحقيق تلك الغاية الجليلة ، معتمدين على اجتهادهم ومستلهمين روح الاسلام وشريعته •

وعلى ضوء من ذلك وفى هداه يمكننا القول بأن طريق الانتخاب فى هذا العصر من الطرق المباحة التى يمكن الالتجاء اليها لتعيين أهل الحل والعقد بشرط ألا يستعمل فيها ما يستعمل من الحيل والوسائل المردولة •

(٧٩) ابن قتيبة : الامامة والسياسة ، الطبعة الأخيرة ١٣٨٨ هـ —
١٩٦٦ م مكتبة الحلبي — الجزء الأول ص ٤٦ •
(١٣ — الدولة والسيادة)

● طبيعة العلاقة بين الأمة وأهل الحل والعقد :

هذه الهيئة القائمة على السلطة العامة والتي يكونها أهل الحل والعقد ما هو موضعها من الأمة الإسلامية ؟

الأصل كما قدمنا أن الأمة هي صاحبة السلطة العامة ومصدرها ، ولكن لما كان من المتعذر أن تباشر الأمة بجميع أفرادها هذه السلطة العامة لذلك فقد رخص لها الشارع أن تختار جماعة من بينها تتولى عنها مباشرة هذه السلطة وذلك كما جاء في قوله تعالى « ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر ، وأولئك هم المفلحون » .

ويتبين من هذا النص أن العلاقة بين هذه الهيئة وبين الأمة هي علاقة نيابة ، ولأن هذه النيابة مصدرها النصوص فهي إذن نيابة شرعية . وبذلك تكون الشريعة الإسلامية أول شريعة في النظم القانونية وضعت نظرية النيابة الكاملة التي لم يكن يعرفها القانون الروماني ولا النظم القانونية المستمدة منه .

وهذا الرأي الذي انتهينا إليه له أساس آخر مستمد من نظرية الكفاية الإسلامية أو فكرة الفرض الكفائي . فنظرية الكفاية الإسلامية ليست إلا نفس نظرية النيابة أو التمثيل في الزمن المعاصر وهي النظرية التي تعنى أن للأمة ممثلون أو نواب يعهد إليهم بواجبات المراقبة والتشريع^(٨٠) .

وتفصيل ذلك أن فكرة الفرض الكفائي — ويفضل البعض تسميته بالفرض العام أو الاجتماعي^(٨١) مؤداه أن هناك واجبات لا يمكن أن يقوم

(٨٠) د. فاضل زكي محمد — الفكر السياسي العربي الإسلامي بين ماضيه وحاضره — المرجع السابق ص ١٩٠ — ١٩١ .

(٨١) د. محمد ضياء الدين الرئيس : النظريات السياسية الإسلامية — الطبعة الرابعة ١٩٦٦ — ١٩٦٧ — دار المعارف ص ١٧٠ وما بعدها .

بها كل أفراد الأمة فى وقت واحد والا لزم انشغال الأمة بالقيام بواجب دون بقية الواجبات ، كأن تنفر الأمة كلها مثلاً للجهاد ، فمن يبقى اذن للقيام بباقى الأعمال الضرورية لحياتها من زراعة وصناعة ونحو ذلك ، وكذلك مسألة الامامة فاقامتها أحد الفروض الكفائية أو العامة الواجبة على عموم الأمة ، ولكن لا يمكن أن تنصرف الأمة كلها الى الاشتغال بهذا الأمر ، وكذلك الشأن بالنسبة للقيام بأعباء السلطة العامة فلا يمكن أن تتولاها الأمة كلها •

من أجل هذا فكر علماء الشريعة الاسلامية فى فكرة « الاكتفاء » أى « الانابة » فيما يتعلق بالتصدى لتنفيذ هذه الفروض • ومن هنا جاءت « تسميتها » بأنها « كفائية » أى أنه يكفى أن يقوم بها بعض الأمة فتسقط بذلك عن الباقين ، فيكفى أن يوكل أمر السلطة العامة لعدد معين تتوافر فيهم شروط خاصة ، ولديهم أهلية القيام بهذا الواجب على أكمل وجه • وهذه هى فكرة النيابة أو التمثيل •

تلك الفكرة الخاصة بالتمثيل تصلح بدورها أساساً لما تصوره الفقهاء من وجود هيئة خاصة أطلقوا عليها اسم « أهل الحل والعقد » وهؤلاء هم الذين يتولون بالفعل أمر السلطة العامة • وهم فى مباشرتهم لهذه المسئولية لا يكونون متصرفين فى حق أنفسهم ولكن يفعلون ذلك نيابة عن الأمة كلها فى استعمال ما هو حق أصلى لها ، فهم إذن نواب الأمة •

ومما تجدر الإشارة اليه فى هذا السبيل أن المسلمين عرفوا كذلك السمو بأهل الحل والعقد أعضاء هذه الهيئة عن تولى الوظائف العامة ، وذاك حتى يتم فصلهم عن السلطة التنفيذية ، وحتى لا يكونوا خاضعين لها • ولما سئل عمر رضى الله عنه لماذا لا يولى أهل الحل والعقد فى عصره أعمالاً ، قال : أكره أن أونسهم بالعمل (٨٢) •

(٨٢) د. أحمد شلبى : السياسة والاقتصاد فى التفكير الإسلامى •
المرجع السابق ص ٧٤ •

وبانتهاء البحث الثانى على هذا النحو نكون قد انتهينا من عرض
أساس السلطة ، ويتبقى لنا أن نعالج مضمون هذه السلطة ، وهو ما نتناوله
فى البحث التالى •

* * *

البحث الثالث

مضمون السلطة العامة

تتكون السلطة العامة من سلطتين فرعيتين :

الأولى : وهى سلطة اصدار أوامر عامة يخضع لها المسلمون جميعاً
وهى ما يصح أن نسميه بسلطة التشريع •
والثانية : هى سلطة تنفيذ هذه الأوامر أو ما يسمى بسلطة التنفيذ •
أما القضاء فان فقهاء الشريعة الاسلامية لا يعتبرنه سلطة مستقلة
عن التنفيذ ، فالخليفة يجمع فى يديه سلطتى التنفيذ والقضاء (٨٣) •
على أن ادماج السلطة القضائية فى السلطة التنفيذية لم يكن له
أى مساس باستقلال القضاة فى مباشرة وظائفهم • بل انه يمكن القول
بأن استقلال القاضى فى ممارسة اختصاصاته موفور بدرجة لا نظير لها
فى الدولة الحديثة لأن كلا من الخليفة والقاضى يجب أن يخضع
لشريعة (٨٤) •

(٨٣) الكاسانى (الامام علاء الدين أبى بكر بن مسعود الكاسانى) :
بدائع الصنائع فى ترتيب الشرائع ، الطبعة الأولى - ١٣٢٨ هـ - ١٩١٠ م
مطبوعة الجاهلية ج ٧ ص ١٦ وراجع كذلك عبد الوهاب خلاف : السياسة
الشرعية ، القاهرة سنة ١٣٥٠ هـ ، ص ٩٦ حيث يقول « وليس تعيين القضاة
مائعاً للخليفة أن ينظر بنفسه فى فصل بعض الخصومات لأنه هو صاحب
السلطة القضائية ، وهؤلاء إنما يعملون بالنيابة عنه وهذه الانابة لا تسلبه
حقه » وانظر فى نفس المعنى السنهورى : الخلافة ، المرجع السابق
ص ١٧ هامش ٢٤ •

(٨٤) د . سليمان محمد الطماوى : السلطات الثلاث فى الفقه
العربية المعاصرة وفى الفكر السياسى الإسلامى - دار الفكر العربى
سنة ١٩٦٧ ص ٤٨٣ - ٤٧٤ •

والأمر الجدير بالملاحظة أن هذا المسلك الذى سلكه فقهاء الشريعة منذ قرون قد اعتنقه ونادى به فقهاء غربيون محدثون : وفى ذلك يقول العميد موريس هوريو Maurice Hauriou عند حديثه عن مبدأ فصل السلطات : « ونحن نقترح تقسيما للسلطات ليس هو التقسيم التقليدى الى سلطة تشريعية وتنفيذية وقضائية ، ذلك أننا نضع أمام أعيننا الاهتمام بالواقع وحده ، فمن الواضح أن السلطة القضائية ليست سلطة مستقلة من سلطات الحكومة وإنما هى جزء من السلطة التنفيذية » (٨٥) .

وتأسيسا على ما تقدم فإنه يمكننا القول بأن السلطة العامة فى النظام القانونى الإسلامى تتكون من سلطتين هما التشريع والتنفيذ .

على أن الملاحظة الأساسية التى ينبغى أن نلفت إليها النظر عند بحث مضمون السلطة العامة فى النظام الإسلامى هى أن هذه السلطة ليست مطلقة وإنما هى سلطة مقيدة . ولسوف يتبين ذلك جليا عند فحص كل من سلطتى التشريع والتنفيذ وهو ما نعالجه فى الفرعين التاليين :

الأول : ونخصه لسلطة التشريع .

والثانى : لسلطة التنفيذ .

* * *

الفرع الأول

سلطة التشريع

انتهينا فيما تقدم الى أن الأمة هى صاحبة السلطة العامة ، يباشرها عنها أهل المحل والعقد . والنتيجة التى تترتب على ذلك منطقيا هى أن الأمة تملك سلطة تشريعية يباشرها عنها نوابها .

والتشريع فى الاصطلاح الشرعى والقانونى هو سن القوانين التى تعرف عنها الأحكام لأعمال المكلفين وما يحدث لهم من الأقسية

(٨٥) راجع ما سبق ص ٨١ هامش (١) .

والحوادث • فان كان مصدر هذا التشريع هو الله سبحانه وتعالى بواسطة رساله وكتبه فهو التشريع الالهي ، وان كان مصدره الناس فهو التشريع الوضعي •

والقوانين الاسلاميه نوعان : قوانين سنها الله سبحانه وآيات قرآنيه ، أو ألهمها رسوله وأقره عليها وهذه تشريع الهى محض ، وقوانين سنها مجتهدو المسلمين من الصحابة وتابعيهم والأئمة المجتهدين استنباطاً من نصوص التشريع الالهي وروحها ومعقولها ومما أرشدت اليه من مصادر ، وهذه تعتبر تشريعاً الهياً باعتبار مرجعها ومصدرها النهائى ، وتعتبر تشريعاً وضعياً باعتبار جهود المجتهدين فى استنباطها (٨٦) •

لكن ما الذى تملكه الأمة من هذا التشريع ؟ وهل نطاق التشريع فى الدولة الاسلاميه مطابق لنطاق التشريع فى الدول المعاصره ؟ ، ثم من الذى ينوب عن الأمة فى سلطتها التشريعيه هل هم أهل الحل والعقد بصفة عامة أم المجتهدون بصفة خاصة ؟

ذلك ما سوف نعرضه فى المطلبين الآتيين :

الأول : ونخصه لبيان مدى سلطة الأمة فى التشريع •

والثانى : ونبين فيه من الذى يمثل الأمة فى سلطتها التشريعيه •

المطلب الاول

مدى سلطة الأمة فى التشريع

● نطاق التشريع فى الدولة الاسلاميه :

ان مصدر الأحكام الشرعيه « القوانين » فى الاسلام هو الشارع سبحانه وتعالى دائماً فما أتى به النص فأمره واضح من حيث ضرورة

(٨٦) عبد الوهاب خلاف : خلاصة تاريخ التشريع الاسلامى ، الدار الكويتية للطباعة والنشر والتوزيع ، الطبعة الثامنة ١٣٨٨ هـ — ١٩٦٨ م ص ٧

تطبيقه ، وما لم يأت به النص عيناً أو صراحة فيجب البحث عن حكم الله فيه من مجموع نصوص الشريعة ، وذلك باستعمال قواعد الاجتهاد وأصول الاستنباط والاهتداء بالقواعد التشريعية .

ولقد سار القرآن الكريم والسنة المطهرة فى التنظيمات الحكومية والاقتصادية والسياسية على الاكتفاء بالأصول الكلية ، ووجه المسلمين الى استخدام عقولهم للاستفادة من هذه الأصول . وعمد القرآن بذلك التوجيه الربانى « **اعتبروا يا أولى الأبواب** » و « **يا أولى الأبصار** » وكان لهذا التوجيه أثره فى أن فقهاء الاسلام استخلصوا من كتاب الله ومن سنة رسوله معايير عامة يهتدى بها فى تفصيل جميع تعاليم الاسلام الكلية التى تمس المجتمع الاسلامى من كافة جوانبه السياسية والاقتصادية والخلقية وذلك فيما عدا العبادات . هذه المعايير تكفل مرونة التشريع ، كما تكفل القدرة على مواجهة أحداث الحياة المتجددة وتطوراتها غير المحدودة . ومن هذه المعايير العامة القياس والاستحسان والاستصلاح . وواجب أولى الأمر فى كل جيل هو أن يستخدموا هذه المعايير العامة فى استنباط التفاصيل الجزئية والتنظيمات التنفيذية التى تتفق مع حاجات كل جيل وكل زمان ملتزمين فى كل ذلك بتوجيهات هذه الأصول الكلية .

والنتيجة التى تترتب على ذلك كله هى أن نطاق التشريع فى الدولة الاسلامية هو وضع القوانين المنفذة لهذه الأصول الكلية ، أو بعبارة أخرى التشريع فى الدولة ليس فى حقيقته الا تشريعا تنفيذيا للتشريع الالهى من قرآن وسنة (٨٧) .

● دور الامة فى هذا التشريع :

وترتبيا على ما تقدم فاننا اذا أردنا أن نعين ما تملكه الأمة من هذا التشريع فانه يتعين علينا أولا أن نفرق بين المسائل الدينية

(٨٧) عبد الوهاب خلاف : السياسة الشرعية ، المرجع السابق ص ٤١ وما بعدها ، وكذلك د. محمد عبد الله النعربى : نظام الحكم فى الاسلام ، المرجع السابق ص ٨٣ .

أو ما يجرى مجرى العبادات والاعتقادات والمسائل الدنيوية أو ما يجرى مجرى المصالح والمعاملات •

فبالنسبة للمسائل الدينية أو ما يجرى مجرى العبادات فإنه لا يتعلق بها أمر الأمة ، بل هي مما يؤخذ من الله ورسوله فقط ، وليس لأحد رأى فيها إلا ما يكون في فهمها •

وأما بالنسبة للمسائل الدنيوية أو ما يجرى مجرى المعاملات فإن من سلطة الأمة التشريع فيها ، ولكننا نبادر الى القول بأن التشريع هنا مفهوم خاص، يختلف عن مفهوم التشريع في الدول المعاصرة ، ذلك أن سلطة الأمة ليست مطلقة وإنما هي محددة على النحو التالي :

أولاً : إذا كان في المسألة التي يراد التشريع فيها نص قطعي في وروده وقطعي في دلالاته بمعنى أنه لا مجال للعقل أن يدرك منه إلا حكماً بعينه ، فلا سلطان للأمة بالنسبة لهذه المسألة ، وليس لها أدنى سلطة للتشريع فيها ، وإنما يجب عليها اتباع حكم النص بعينه •

ثانياً : إذا كان النص الوارد في المسألة ظني الدلالة ، بمعنى أنه يحتمل الدلالة على حكيم أو أكثر ، فهنا يكون هناك مجال لاجتهاد الأمة ، ولكنه اجتهاد في حدود فهم المراد من النص وترجيح أحد معانيه أو معانيه •

ثالثاً : إذا لم يكن في المسألة نص أصلاً لا قطعي ولا ظني ، فهنا يكون للأمة أن تتدخل بالتشريع فيها ، وتسن لها الحكم الذي تراه محققاً لمصلحتها ، ولو لم يدل عليه شيء من النصوص التفصيلية الجزئية الواردة في الكتاب والسنة ، ولكنها مقيدة في ذلك بشرطين أساسيين :

الأول : أن يكون الحكم الذي اختارته متفقاً مع روح الشريعة ، ومعتمداً على قواعدها الكلية ومبادئها الأساسية كقاعدة رفع الحرج وسد الذرائع ومبدأ الشورى •

الثاني : ألا يناقض هذا الحكم — مناقضة حقيقية — دليلاً من أدلة الشريعة التفصيلية •

● بطلان رأى القائلين بالتفويض :

فاذا ما توصلت الأمة الى حكم شرعى فى المسألة غير المنصوص عليها ، وذلك بعد استعمال قواعد الاجتهاد وأصول الاستنباط ، والاهتداء بالقواعد التشريعية ، وبعد التقيد بالقيدين اللذين أَلَحْنَا اليهما ، فان هذا الحكم الذى توصلت اليه الأمة يكون كذلك حكما لله باعتبار مصدره ومرجعه النهائى ، ولا يقال ان الشارع فوض الأمة فى التشريع حسب هواها ووفق مشيئتها دون قيد أو شرط ثم أمر بطاعتها فى هذا التشريع ، لأن هذا هو القول بالتفويض المعروف فى علم الأصول والذى رفضه عامة الأصوليين^(٨٨) .

ويقول بالتفويض حديثاً الأستاذ محمود اللبابيدى من علماء سوريا : وفى تقديمه لرأيه ينتقد ذلك العالم القائلين بأن الشريعة الاسلامية شريعة الهية لا تقبل التعديل كغيرها من الشرائع السماوية ، ويرى أن هذا القول لا ينسحب على الاسلام لأن دستوره قال بقاعدة النسخ « ما نسخ من آية أو نسخها نأت بخير منها أو مثلها »^(٨٩) ويضيف الى ذاك ما ننقله بنصه لأهمية ما جاء به : « ولا يقوهمن أحد أن هذه الآية — آية النسخ — قد انتهت حكمها بوفاة الرسول عليه الصلاة والسلام ،

(٨٨) راجع فى ذلك « المستقصى من علم الأصول » للإمام الغزالى وبذيله فوائح الرحموت بشرح مسلم الثبوت فى أصول الفقه ج ٢ ، الطبعة الأولى ، والمطبعة الأميرية ببوالاق ، مصر سنة ١٣٣٤ هـ ، ص ٣٩٦ — ٣٩٧ حيث تعرض للتفويض تحت عنوان « مسألة : هل يصح التفويض وهو أن يقال للعالم أو المجتهد احكم بما شئت فهو صواب . . » فنكر ما نصبه « والمختار عند أكثر الشافعية والمالكية وبعض من (الجواز) عقلا (وتردداً) الإمام (الشافعى) رحمه الله تعالى وعليه الإمام (امام الحرمين) قيل : (يجوز التفويض للنبي فقط دون غيره) وقال أكثر المعتزلة (لا يجوز التفويض أصلاً) وعليه الإمام الشيخ أبو بكر الجصاص (الراوى) وهو الحق لأن الحاكم انما يكون على طبق الحسن والقبح الفعلين كما مر وما هو حسن فى نفس الأمر فحسن وما هو قبيح فهو قبيح فلا معنى للتفويض (ثم المختار) عندنا وعند أصحاب الأئمة الثلاثة الباقية (عدم الوقوع للتفويض) .

كما تبادر الى ذهن بعضهم ، كلا فان القرآن قد نص على أن الأمة وحدها هي مصدر السيادة وليس الله ، نعم كان الله هو المشرع ابتداءً ، ثم غدا التشريع الى الأمة انتهاءً ، لأن الله سبحانه رحمة بالناس هو الذى رد هذه السلطة الى الأمة حين قال : « وأمرهم شورى بينهم » ثم ألا ترى أن حق الله يفسره الفقهاء دوماً بأنه حق الجماعة^(٩٠) .

وبعد هذه المقدمة التى انتهى منها الى عودة السلطة التشريعية الى الأمة وضع أسئلة ثلاثة :

أولها : كيف عادت السلطة التشريعية الى الأمة ؟

وثانيها : هل عودة السلطة التشريعية الى الأمة كانت عودة كاملة أو ناقصة .

وثالثها : ما هي نتائج عودة السلطة التشريعية الى الأمة ؟
ومن إجابته على هذه الأسئلة الثلاثة يتكون رأيه الذى قال به بصدد سلطة الأمة فى التشريع والذى نعرضه فيما يلى :

أولا — كيف عادت السلطة التشريعية الى الأمة :

يجيب على ذلك صاحب رأى بقوله ان الأصل فى التشريع المدنى (المعاملات) أن يكون الى الأمة لأنه يرجع الى تأمين مصالح الأفراد ودرء المفسد عنهم ، والأمة أدرى بهذه المصالح والمفاسد كما قال عليه الصلاة والسلام « أنتم أعلم بشئون دنياكم »^(٩١) غير أن الله سبحانه لما وجد أن البشر فى سالف الأزمان قد فسد وطمع عليه الشر وأوشك أن يقضى على نفسه ، قضت حكمته بأن يرسل رسله مبشرين ومنذرين لكى يستمر تعمير الكون بهذا المخلوق .

(٩٠) محمود الليابيدى : نظام الاسلام السياسى وعلاقة الدين بالدولة فى هذا النظام ، بحث منشور فى مجلة رسالة الاسلام — السنة الرابعة — العدد الثانى ص ٣٩٢ — ٣٩٣ .

(٩١) رواه مسلم عن عائشة وأنس .

وأُنزل على هؤلاء الرسل الكتب ليقوم الناس بالقسط ، وظل الرسل الكرام يتوالون على البشر وشريعة المتأخر منهم تنسخ شريعة المتقدم حسب تطور الزمن ورقمى البشر حتى ختم الله تعالى برسالة محمد ﷺ كل الرسالات تقديراً منه سبحانه أن البشر قد بلغوا رشدهم ولم يبق من حاجة لإرسال رسول بعده .

ولذا كانت هذه الشريعة متضمنة كل المبادئ الصالحة للعمران البشرى فى المقبل من الأيام التى قدر للبشرية أن تعيشها . ومن هذه المبادئ الصالحة إعادة السلطة التشريعية الى الأمة بقوله تعالى فى سورة الشورى « وأمرهم شورى بينهم » لأن هذه الاعادة — فى نظره — هى النتيجة الحتمية لانقطاع الوحي بوفاة الرسول (٩٢) وعلى هذا يكون ما قدره فى مقدمته من أن الله هو المشرع ابتداء ثم صار التشريع الى الأمة انتهاء ، ارتكنا الى أن الله سبحانه — رحمة بالناس — هو الذى رد السلطة التشريعية الى الأمة حين قال « وأمرهم شورى بينهم » ، وهو فى رأيه تقدير واضح لا غبار عليه ومؤيد بالسند والدليل .

ثانياً — هل عودة السلطة التشريعية الى الأمة كانت عودة كاملة أم ناقصة ؟

يرى هذا المعام أن هذه السلطة عادت الى الأمة كاملة لأن السلطات العامة لا تتجزأ كما يقول ، والسبب فى عدم تجزئتها هو طبيعة هذه السلطات بما اشتملت عليه من حق النظر فى مصالح الأمة ، وهذا الحق فى نظره غير قابل للتجزئة حتى تتعطل مصالح الأمة أو تضار هذه المصالح .

وبناء على ذلك فهو ينتقد علماء الأصول الذين ذهبوا الى حصر الاجماع والقياس حول التشريع فى الفروع أو فيما لا نص فيه ، لأنهم بذلك قد جزأوا ما لا يتجزأ فأوجدوا بذلك وصفا منافياً لمقتضيات السلطة الكاملة .

(٩٢) محمود البايدي : نظام الاسلام السياسى وعلاقة الدين بالدولة فى هذا النظام ، مجلة رسالة الاسلام ، المراجع السابق ص ٣٩٤ وما بعدها .

ونتيجة لذلك فقد اضطر بعض الفقهاء — للخروج من هذا المأزق الصعب وإيجاد الحلول للمشاكل الكثيرة — الى أن يعمدوا الى ما سموه « الحيل الشرعية » وما كان أغناهم عن هذه الحيل التي رغب الكثير من الفقهاء التماس الحلول عز طريقها •

وإذا أصبحت الحيل الشرعية مرفوضة من غالبيتهم ، قال بعضهم بالمصالح المرسلة وبعضهم بالاستحسان وآخرون بالاستصحاب وغيرهم بالاستصلاح وبالسياسة الشرعية وسد الذرائع • ويضيف الى ذلك أن هذه الكثرة الفارطة من الطرق غير المباشرة لالتماس التشريع ما كانت لتكون على هذه الحالة لو أن الفقهاء لم يضيقوا على الأمة ما وسعه الله عليها باستعمال سلطان الله الذي خولت من التشريع العام • فضلا عن أن تباين هذه الطرق وكثرتها واختلاف الفقهاء فيها دليل قاطع على أن الضيق والحرص يكتنفان مصالح الأمة في كل العصور عندما يقف الفقهاء مكتوفى الأيدي أمام المشاكل التشريعية الناجمة عن اختلاف الزمن وتطور جماعات المسلمين • ويستدل على ذلك بأنه في كل عصر يوجد على الأقل امام من الأئمة يذهب الى طريقة جديدة في التخريج بقصد الوصول الى التشريع العام لرفع هذا الحرج عن الأمة •

ثم يقدم بعض الأمثلة التاريخية الشاهدة في نظره على ما يقول :
— منها أن عمر بن الخطاب — كما يقرر — كان أول من مشى الى التشريع المباشر فاعتبر أن النصوص التشريعية معلولة بعلل مقصودة فإذا زالت منها هذه العلل اقتضى ذلك زوال حكمها • وتبعها لهذه النظرية وجدت القاعدة العامة التي تقول « العلة تدور مع معلولها وجودا وعدما » وقال أن عمر نسخ نصوصا من القرآن بينها ، وهى سهم المؤلفه قلوبهم الذى فرضه الله بنص قاطع بقوله فى سورة التوبة « **انما الصدقات للفقراء والمساكين والعاملين عليها والمؤلفة قلوبهم وفى الرقاب والغارمين وفى سبيل الله وابن السبيل** ، فريضة من الله ، والله عليم حكيم » (*) ومنها عقوبة قطع الأيدي على السرقة فى عام المجاعة « **والسارق والسارقة**

فأقطعوا أيديهما» (*) كما نسخ نصوصا من السنة الثابتة منها عقوبة التغريب للزاني غير المحسن ، بسبب التحاق ربيعة بن أمية بن خلف بالروم عندما عاقبه بهذه العقوبة ، فقال عمر « لا أغرب بعدها أحدا » وجرى من بعده على هذه السنة .

— ومن الأمثلة التاريخية التي ساقها كذلك أن نجم الدين سليمان ابن عبد القوى الطوفي الحنبلي المتوفى عام ٧١٦ هـ يذهب في رسالة له الى تقديم المصلحة على النص والاجماع استنباطا من الحديث الشهير « لا ضرر ولا ضرار » .

ويختتم صاحب هذا الرأي قوله بأن هذين الامامين وغيرهما من الأئمة الكبار كانوا ينزعون عن قوس واحدة : فيرون أن النصوص التشريعية ذات علل ومقاصد ، وليست نصوصا جامدة أو مقدسة لا يجوز مسها ، بما يؤيد الرأي الذي وصل اليه من طريق آخر وهو انتقال السلطة التشريعية الى الأمة كاملة غير ناقصة ، ومن مقتضى هذه السلطة أن يكون للأمة حق النسخ (٩٣) .

ثالثا : أما عن نتائج عودة السلطة التشريعية الى الأمة ، فيرى الأستاذ اللبابيدي أن هذه النتائج تنحصر في أمور ثلاثة :

- ١ — حق الأمة في التشريع العام أو المباشر .
- ٢ — حق الأمة في النسخ العام .
- ٣ — حق الأمة في التعديل أو النسخ الجزئي .

ويرى ذلك العالم أن هذه النتائج هي من مقتضى السلطة العامة في التشريع ذلك أنه مما لا ريب فيه أن من يملك تمام السلطة التشريعية ، يملك ما هو من مقتضياتها أيضاً ارتكانا الى القاعدة العامة القائلة « من ملك شيئاً ملك ما هو من مقتضياته » ويفصل ذلك بقوله : ان حق التشريع العام أو التشريع المباشر قام عليه الدليل بانتقال السلطة

(*) المسألة : ٣٨ .

(٩٣) محمود اللبابيدي : نظام الاسلام السياسي وعلاقة الدين بالدولة في هذا النظام ، مجلة رسالة الاسلام ، المراجع السابق ص ٣٩٨ وما بعدها .

التشريعية الى الأمة كاملة غير منقوصة • وأما حق النسخ التام وحق النسخ الجزئى أو التعديل فقد قام عليها الدليل — فى رأيه — بالشواهد التى ذكرها عن الأئمة الذين ذكرهم ونقل عنهم فضلا عن أن هذا الحق يعتبر منتقلا — فى نظره — بطريق التبعية أى بمقتضى انتقال السلطة التشريعية كاملة الى الأمة •

والنسخ الذى ذهب اليه ليس من نوع نسخ القرآن بالقرآن ، بل هو من قبيل تعليق النص أو ايقافه لمصلحة عارضة ، متى زالت عاد العمل بالنص ، فى حين أن نسخ القرآن بالقرآن يرفع النص الأول تماما • ويحل محله النص المتأخر اطلاقا وهو يرى أن ما فعله عمر بن الخطاب ومن جاء بعده من الأئمة يجرى هذا المجرى من تعليق النصوص تعليقاً ليس الا ، ولا ينسخها النسخ المعروف • ثم يضيف أن نسخ النصوص أو تعديلها أو تبديلها ليس معناه خطأ المنسوخ أو غلطه ، وانما معناه أنه كان صالحا فى وقته فلم يعد يصلح لوقت آخر (٩٤) •

وبذلك نأتى الى نهاية رأى ذلك العالم •

ونحن اذا أمعنا النظر فيه نجد قد بنى رأيه فى عودة السلطة التشريعية كاملة الى الأمة على قوله تعالى : « وأمرهم شورى بينهم » ونحن نتفق معه فى أن للأمة دور فى التشريع وأن هذه الآية من الأدلة عليه ، ولكننا نختلف معه فى مدى السلطة التى يعترف بها للأمة •

فنحن نرى أن سلطة الأمة هذه ليست مطلقة بغير حدود كما يقرر هو • فالأمة وان كانت تملك حقا سلطة تشريع الا أنها تمارس هذه السلطة فى حدود ما رسم الله لها • وبيان ذلك أن الله تعالى قد حصر مصادر الشريعة فى قوله جل شأنه : « يا أيها الذين آمنوا اطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم » فالمصدر الأول هو النصوص

الوحيية من قرآن وسنة واطاعة الله هي العمل بقرآنه ، واطاعة الرسول هي العمل بسنته • والمصدر الثانى هو اجماع أولى الأمر من أهل الحل والعقد ، وطاقاتهم هي النزول على ما اتفقوا عليه • وهذه المصادر واردة على سبيل الترتيب بمعنى أن الأول منها يقيد الثانى • فالنصوص الوحيية من قرآن وسنة هي بمثابة القانون الأساسى أو الدستورى الذى يحدد سلطة الأمة بحيث لا يجوز لها مخالفته أو الخروج عليه •

كذلك فنحن لا نتفق معه فى اعطاء الأمة حق النسخ التام أو التعديل الجزئى لنصوص الكتاب والسنة أو حتى حق تعليقها • وإذا نحن بحثنا عن الدليل الذى استند اليه فى منح الأمة هذا الحق ، نجده يستند فى ذلك الى دليلين :

الأول : أن هذا الحق يعتبر منتقلا بطريق التبعية أى بمقتضى انتقال السلطة التشريعية كاملة الى الأمة •

والدليل الثانى : مستمد من السوابق التى ذكرها عن سيدنا عمر ونجم الدين الطوفى •

أما الدليل الأول فنعتقد أنه قد تم نقضه حين أقمنا الدليل على أن سلطة الأمة فى التشريع ليست كاملة أو بمعنى أدق ليست مطلقة ، وإنما هي مقيدة بنصوص الكتاب والسنة التى تشكل المصدر الأساسى والدستورى •

وما دام الأمر كذلك ، أى ما دامت سلطة الأمة فى التشريع لم تنتقل اليها مطلقة من القيود ، أو كاملة على حد تعبيره ، فإن هذا يستتبع أيضا عدم انتقال حق النسخ التام أو الجزئى بطريق التبعية • ويتبقى بعد ذلك السوابق التاريخية التى استند اليها ، وهذه نفندھا كما يلى :

١ — ما فعله سيدنا عمر مع المؤلفات قلوبهم :

ظاهر الأمر أن سيدنا عمر جاء الى نص يقضى باعطاء فريق من

الناس سهما من الزكاة فمنعهم ، فصادم بذلك نصا ثابتا لم يعلم أنه نسخ بنص غيره ، واذن فان عمر رضى الله عنه لم يأخذ بالنص لاجتهاد اجتهده ، فان لم يكن ما فعله نسخا للحكم فهو تعليق له ، هذا هو ظاهر الأمر ، لكن حقيقته غير ذلك •

يقول أبو بكر بن العربى فى « أحكام القرآن » فى تفسير آية الصدقات من سورة التوبة « اختلف فى بقاء المؤلفات قلوبهم ، فمنهم من قال هم زائلون ، قاله جماعة وأخذ به مالك • ومنهم من قال هم باقون ، لأن الامام ربما احتاج أن يستأنف على الاسلام وقد قطعهم عمر لما رأى من اعزاز الدين • والذى عندى أنه ان قوى الاسلام زالوا ، وان احتيج اليهم أعطوا سهمهم ، كما كان يعطيهم رسول الله » (٩٥) •

ويقول أبو عبيد فى كتاب الأموال « والمعروف عند العامة فى تأويل هذه الآية الكريمة « والمؤلفة قلوبهم » ما قاله الحسن وابن جريح أنهم الذين كانوا يتألفون بالعطية ولا حسبة لهم فى الاسلام ، ثم اختلف الناس بعد فيمن كان بمثل حالتهم : فقال بعضهم : ذهب أهل هذه الآية ، وانما كان ذلك فى دهر النبى ، وأما على ما قاله الحسن وابن شهاب فعلى أن الأمر ماض أبدا وهذا هو القول عندى ، لأن الآية الكريمة محكمة لا يعلم لها نسخ من كتاب ولا سنة • فاذا كان قوم هذه حالهم لا رغبة لهم فى الاسلام الا للنيل ، وكان فى ردتهم ومحاربتهم ان ارتدوا ضرر على الاسلام لما عندهم من العز والمنعة ، فرأى الامام أن يرجع لهم من الصدقة فعل ذلك فحلال لثلاث : أحدهن الأخذ بالكتاب والسنة ، والثانية : البقيا على المسلمين ، والثالثة : أنه ليس بيائس منهم ان تمادى بهم الاسلام أن يفقهوه وتحسن فيه رغبتهم » (٩٦) •

(٩٥) أبو بكر بن العربى : أحكام القرآن ، مطبعة عيسى البابى الحلبي سنة ١٩٦٧ ص ٨٢٢ وما بعدها .

(٩٦) أبو عبيد : كتاب الأموال ، الطبعة الاولى ١٩٦٨ م — ١٣٨٨ هـ مكتبة الكليات الأزهرية ص ٧٩٧ — ٧٩٨ •

يتبين مما تقدم أن عمر والصحابه الذين وافقوه لم يخرجوا عن دائرة النص ، ولم ينسخوه ولم يعلقوه ، انما فهموا أن الله سبحانه وتعالى لما قال : « **والمؤلفه قلوبهم** » أثبت لفريق من الناس نصيبا من الزكاه بوصف معين هو مناط الاستحقاق ووجوب الاعطاء ذلك هو كونهم « مؤلفه قلوبهم » ولما كان التأليف ليس وضعاً طبيعياً يحدث للناس كما تحدث الأعراض الطبيعية ، بل هو شيء يقصد اليه أولوا الأمر ان وجدوا الأمة فى حاجة اليه ، ويتركونه ان وجدوها غير محتاجة اليه ، فاذا اقتضت المصلحة أن يؤلفوا أناسا وألفوهم فعلا أصبح الصنف موجودا فيستحق ، واذا لم تقتض المصلحة ذلك فلم يتألفوا أحدا فان الصنف حينئذ يكون معدوما ، فلا يقال انه منعه لأنه ليس هنا أحد يجرى عليه الضمير البارز فى « منعه » وبذلك يتبين أن النص لم يعطل ولم يعلق وانما المحل هو الذى انعدم (٩٧) .

٢ — منع عمر عقوبة قطع اليد فى عام المجاعة :

يرى الأستاذ اللبائدى أن سيدنا عمر بمنعه عقوبة القطع فى عام المجاعة يكون قد نسخ الحكم المستمد من قوله تعالى : « **والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما** » . وهذا القول غير سليم لأن من يمعن النظر فى المسألة لا يجد الأمر كذلك فالنص يتحدث عن السارق ، وعمر رأى أن أخذ المال فى عام المجاعة ليس بسارق لأنه يرى لنفسه حقا فيما يأخذ ، والسرقه هى أخذ الانسان ما لاحق له فيه خفية ، وما دام لا يعتبر سارقا فلا ينطبق عليه النص .

وهذا الذى فعله عمر له نظير فيما يروى من فقهه رضى الله عنه ، ومن فقه كبار الصحابة مثله . فقد روى القاسم بن عبد الرحمن أن رجلا سرق من بيت المال ، فكتب فيه سعد بن أبى وقاص الى عمر بن الخطاب فكتب اليه عمر : « **أن لا قطع عليه لأن له فيه نصيبا** » .

(٩٧) محمد محمد المدنى : السلطة التشريعية فى الاسلام ، انقاهرة ، مطبعة أحمد على مخيم ١٩٥٧ ، ص ٢٤ وما بعدها .

كما حدث سفيان الثوري عن سماك بن حرب عن عبيد بن الأبرص :
« أن علي بن أبي طالب أتى برجل قد سرق من الخمس مغفرا ، فلم يقطعه
علي ، وقال ان له فيه نصيبا » (٩٨) .

فالأمر شيء نظر عمر لم يخرج عن عدم انطباق النص على الواقعة
المعروضة فلا نسخ اذن ولا تعليق .

٣ — ترك عمر لعقوبة التغريب :

لقد امتنع عمر عن التغريب بعد التحاق ربيعة بن أمية بن خلف
بالروم وقد اتبع في ذلك سنة رسول الله ﷺ . وفي ذلك يقول ابن القيم
« ان النبي نهى عن أن تقطع الأيدي في الغزو خشية أن يترتب عليه
ما هو أبغض إلى الله من تعطيله أو تأخيره وهو لحوق صاحبه بالمشركين
حمية وغضبا » (٩٩) .

وهذا الكلام وان كان في تأخير الحد قطع اليد — وليس في
التغريب الا أنه يرشدنا الى ما استند اليه عمر أخذا من سنة النبي ﷺ حيث
رآه ينهى عن القطع في الغزو وعن أن يحد مرتكب السرقة مع خوف لحوقه
بالمشركين ، ففهم عمر من ذلك أن الحرص على بقاء المسلم وعدم لحوقه
بالكفار مقدم في السنة على إقامة الحد .

ولا شك أن هذا رعاية للمصلحة ، وهي مصلحة أرشد اليها الشارع
نفسه واعتبرها وطبقها ، فلا مناص من تطبيقها وتنزيل النص عليها ،
والأمر فيها يرجع الى القياس حيث معنا أصل وهو عدم تنفيذ الحد ،
وعلة وهي خوف لحوق المحدود بالكفار ، وفرع وهو عدم التغريب للعلة

(٩٨) محمد محمد المدني : السلطة التشريعية ، المرجع السابق ص ٢٧
وما بعدها .

(٩٩) ابن القيم : اعلام الموقعين ج ٣ تحقيق محمد محيي الدين
عبد الحميد — الطبعة الأولى سنة ١٣٧٤ هـ — ١٩٥٥ م مطبعة السعادة
بمصر ص ١٧ .

نفسها ، على أن في المسألة رأيا آخر إذا اعتبرنا التغريب تعزيرا وليس حدا . فإذا اعتبرناه تعزيرا ، فإن الأمر فيه يكون للامام ان شاء فعله وان شاء تركه لمصلحة يقدرها ، وهو مفوض في ذلك من الشارح ، ولا يعد حين يترك ناسخا لحكم (١٠٠) .

واذن - فعلى الرايين - لا يعد عمر ناسخا لحكم شرعى .
٤ - يستشهد الأستاذ اللبائدي برأى نجم الدين الطوفى فيقول « انه يرى تقديم المصلحة على النص والاجماع استنباطا من الحديث المشهور « لا ضرر ولا ضرار » .

والواقع أن نظرية الطوفى التي تقبل بتقديم المصلحة على النص والاجماع ، قائمة على اعتبار أن رعاية المصلحة من مقاصد الشرع ، وأن جميع أدلة التشريع في جانب المعاملات مقيدة بها وأنه اذا بدا مظهر من مظاهر التعارض بين المصلحة ودليل آخر ، فانما هو تعارض بين دليلين شرعيين ، ومثل هذا يؤخذ على أنه تعارض ظاهرى لأن مقاصد الشرع لا تتعارض ، وأدلتها لا تتناقض أبداً ، غير أننا مطالبون بالجمع بين ما ظاهرها التعارض ، فان لم نستطع الجمع كان علينا أن نرجح الراجح منهما وهو المصلحة في نظر الطوفى . لكن تقديمها عنده ليس ناسخا للنص ولا وقفا للعمل به . لأنه يقول في رسالته ما نصته : « وان خالفناهما - يريد النص والاجماع - وجب تقديم المصلحة عليهما بطريق التخصيص والبيان لهما لا بطريق الافتئات عليهما والتعطيل لهما كما تقدم السنة على القرآن بطريق البيان .

ويقول في موضع آخر من رسالته « فان قيل : حاصل ما ذهبتم اليه تعطيل أدلة الشرع بقياس مجرد وهو كقياس ابيليس ، فاسد الوضع والاعتبار ، قلنا : وهم واشتباه من نائم بعد الانقباه ، وانما هو تقديم دليل شرعى على أقوى منه ، وهو دليل الاجماع على وجوب العمل بالراجح ، كما قدمتم أنتم الاجماع على النص ، والنص على الظاهر ،

(١٠٠) محمد محمد المدنى : السلطة التشريعية ، المرجع السابق

وقياس ابايس لم يقيم عليه ما قام على رعاية المصالح من البراهين وليس هذا من باب فساد الوضع ، بل من باب تقديم رعاية المصالح كما ذكرنا ، فان قيل : الشارع أعلم بمصالح الناس وقد أودعها أدلة الشرع وجعلها أعلاما تعرف بها ، فترك أدلته غيرها مراغمة ومعاودة له ، قلنا : أما كون الشارع أعلم بمصالح المكلفين فنعم ، وأما كون ما ذكرناه من رعاية المصالح تركا لأدلة الشرع غيرها فممنوع ، بل انما نترك أدلته بدليل شرعى راجح عليها مستند الى قوله عليه الصلاة والسلام « لا ضرر ولا ضرار » كما قلتم فى تقديم الاجماع على غيره من الأدلة « (١٠١) » .

ومن هذا يتبين أن الطوفى يقرر :

١ - أن المصلحة دليل من أدلة الشرع .

٢ - وأنها حين تقدم على غيرها من الأدلة التشريعية وعلى النص والاجماع بالذات لا يكون ذلك بطريق الافتيات عليهما والتعطيل لهما ، ومعنى ذلك قطعا أنه ليس على سبيل النسخ الذى هو « الافتيات » بالابطال ورفع الحكم المنصوص ، ولا على سبيل وف النص الذى هو التعطيل ، وانما التقديم عن طريق التخصيص والبيان لهما كشأن المسنة فى بيان القرآن .

٣ - وهذا التقديم لا يعد تركا لأدلة الشرع بغيرها وانما هو ترك دليل شرعى الى دليل أقوى منه كما يترك ظاهر النص ان خالف الاجماع (١٠٢) .

واذن فالطوفى - حتى مع التسليم له بما يقول - لا يزعم للأمة حق نسخ النصوص أو وقفها بعد وفاة الرسول ﷺ كما ذهب الى ذلك صاحب رأى .

* * *

(١٠١) محمد محمد المدنى : السلطة التشريعية ، المرجع السابق ص ٤٠ .

(١٠٢) محمد محمد المدنى : السلطة التشريعية ، المرجع السابق ص ٤٠ ، ٤١ .

المطلب الثانى

من الذى يمثل الأمة فى التشريع

بعد أن انتهينا من تحديد دور الأمة فى التشريع ، نأتى الى مطلبنا الثانى وهو تحديد ممثلى الأمة الذين يتولون عنها تلك السلطة فيقومون نيابة عنها بمهمة التشريع .

هذا الموضوع يتنازعه فى الواقع رأيان :

الأول : ويذهب الى أن سلطة التشريع يتولاها جماعة مجتهدى الأمة عن طريق الاجماع .

والثانى : ويرى أن سلطة التشريع فى الأمة يتولاها أهل الحل والعقد وسوف نعرض لكل من الرأيين بالبحث .

● رأى الأول — سلطة التشريع يتولاها جماعة مجتهدى الأمة :

كتب المرحوم الأستاذ عبد الوهاب خلاف يقول : ان السلطة التشريعية فى الحكومات الدستورية يتولاها أعضاء المجالس النيابية فهم الذين يقومون بسن القوانين وتشريع الأحكام التى تقتضيها حاجات الزمن ومصالح الناس ، ويشرفون على تنفيذها . وأما فى الدولة الاسلامية فالذى يتولى السلطة التشريعية هم المجتهدون وأهل الفتيا (١٠٣) .

وقد تابعه فى هذا رأى بعض رجال القانون الذين تصدوا لبحث الموضوع فكتب الأستاذ الدكتور سليمان الطماوى يقول : « لما كانت وجهة نظر التشريع الاسلامى تختلف اختلافاً بيناً عن وجهة نظر التشريع الوضعى اذ يقتصر معنى التشريع على استنباط الأحكام من القرآن

(١٠٣) عبد الوهاب خلاف : السياسة الشرعية ، المرجع السابق

والسنة ، فقد انحصرت وظيفة التشريع بالمعنى الحديث فى فئة معينة من المسلمين يطلق عليهم المجتهدون (١٠٤) .

فطبقا لهذا رأى فان الذى ينوب عن الأمة فى سلطتها التشريعية م جماعة المجتهدين وتكون ممارستهم لهذه السلطة عن طريق الاجماع الذى هو مصدر تشريعى بعد القرآن والسنة .

وعرفوا الاجماع بأنه اتفاق جميع المجتهدين من المسلمين فى عصر من العصور بعد وفاة الرسول ﷺ على حكم شرعى فى واقعة . فاذا وقعت حادثة وعرضت على جميع المجتهدين من الأمة الاسلامية وقت حدوثها واتفقوا على حكم فيها سمى اتفاقهم اجماعا ، واعتبر اجماعهم على حكم واحد فيها دليلا على أن هذا الحكم هو الحكم الشرعى فى الواقعة .

وبين من التعريف المتقدم أنه يتعين لوجود الاجماع توافر أركان ثلاثة :

الأول : أن يوجد فى عصر وقوع الحادثة عدد من المجتهدين لأن الاتفاق لا يتصور الا فى عدة آراء يوافق كل رأى منها سائرهما . فلو خلا وقت من وجود عدد من المجتهدين ، بأن لم يوجد فيه مجتهد أصلا أو وجد مجتهد واحد ، لا ينعقد فيه شرعا اجماع .

الثانى : أن يتفق على الحكم الشرعى فى الواقعة جميع المجتهدين من المسلمين فى وقت وقوعها بصرف النظر عن بلدهم أو جنسهم أو طائفتهم .

فلو اتفق على الحكم الشرعى فى الواقعة مجتهدو الحرمين فقط أو مجتهدو العراق فقط أو مجتهدو الحجاز فقط أو مجتهدو أهل السنة دون مجتهدى أهل الشيعة لا ينعقد شرعا اجماع .

(١٠٤) د . سليمان الطماوى : السلطات الثلاث فى الاسلام ، المرجع السابق ص ٢٢٦ وما بعدها .

الثالث : أن يتحقق اتفاقهم عن طريق ابداء كل منهم رأيه صريحا في الواقعة . فاذا تحققت أركان الاجماع الثلاثة ، كان الحكم المتفق عليه قانونا شرعيا واجبا اتباعه ولا يجوز مخالفته باعتباره صادرا عن الهيئة التي تملك سلطة التشريع نيابة عن الأمة .

وقد استدل أصحاب هذا الرأي على رأيهم بمجموعة من الأدلة ساقوها على الوجه الآتي :

١ - أن الله سبحانه كما أمر المؤمنين - في القرآن الكريم - بطاعته وطاعة رسوله ، أمرهم بطاعة أولى الأمر منهم فقال تعالى « يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم » . ونفط الأمر معناه الشأن ، وهو عام يشمل الأمر الديني والأمر الدنيوي ، وأولوا الأمر الدنيوي هم الملوك والأمراء والولاة ، وأولوا الأمر الديني هم المجتهدون وأهل الفتيا ، وقد فسر بعض المفسرين وعلى رأسهم ابن عباس أولى الأمر في هذه الآية بالعلماء .

٢ - أن الحكم الذي اتفقت عليه آراء جميع المجتهدين في الأمة الاسلامية هو في الحقيقة حكم الأمة ، لأن المجتهدين ممثلها ، وقد وردت عدة أحاديث عن الرسول ﷺ وآثار عن الصحابة تدل على عصمة الأمة من الخطأ منها قوله ﷺ : « لا تجتمع أمتي على خطأ » وقوله : « لم يكن الله ليجمع أمتي على ضلالة » وقوله : « ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن » (١٠٥) .

٣ - أن سلطة التشريع تقوم على استنباط الحكم الشرعي ، والحكم الشرعي لا بد أن يبنى على مستند شرعي لأن المجتهد الاسلامي له حدود في اجتهاده لا يسوغ له أن يتعداها فاذا كان في الواقعة نص ما فاجتهاده لا يتعدى تفهم النص ومعرفة ما يدل عليه ، وإذا لم يكن

(١٠٥) عبد الوهاب خلاف : علم اصول الفقه مع خلاصة التشريع الاسلامي ، الطبعة السادسة ١٣٧٣ هـ - ١٩٥٤ م مطبعة النصر من ٤٨ ، ٤٩ .

فى الواقعة نص ، فاجتهاده لا يتعدى استنباط الحكم بواسطة قياس غير المنصوص عليه على ما فيه نص ، أو تطبيق قواعد الشريعة ومبادئها العامة ، أو الاستدلال بما أقامته الشريعة من دلائل كالاستحسان أو الاستصحاب أو مراعاة العرف أو المصالح المرسلة • وإذا كان التشريع يقتضى كل ذلك ، فإنه لا يستطيعه سوى العلماء الذين بلغوا مرتبة الاجتهاد •

ونود قبل أن نعرض للرأى الثانى أن نقرر أن هذا الاجماع الذى منبقت بيان أركانه لا يمكن انعقاده عادة لأن من المتعذر توافر أركانه تلك :

فأولا : لا يوجد مقياس يعرف به اذا كان الشخص بلغ مرتبة الاجتهاد أم لم يبلغها ، فمعرفة المجتهدين من غيرهم متعذرة •

ثانيا : لو فرض أن أشخاص المجتهدين قد تحددت ، فالوقوف على آرائهم جميعا فى الواقعة بطريق يفيد اليقين المطلوب أو ما يقرب من اليقين أمر متعذر لأنهم متفرقون فى قارات مختلفة وبلاد متباعدة •

وثالثا : حتى لو فرض أنه أمكن الوقوف على آرائهم فما الذى يكفل أن المجتهد الذى أبدى رأيه فى الواقعة يبقى مصرا عليه حتى يؤخذ رأى الباقيين ، ما الذى يمنع أن تعرض له شبهة فيرجع عن رأيه قبل أخذ رأى الباقيين ؟ والشرط لانعقاد الاجماع أن يثبت اتفاق المجتهدين جميعا فى وقت واحد على حكم واحد فى الواقعة •

ورابعا : فإن الأمر الذى يؤيد أن هذا الاجماع لا يمكن انعقاده ، أنه لو انعقد لكان لا بد مستندا الى دليل لأن المجتهد الشرعى لا بد أن يستند فى اجتهاده الى دليل ، والدليل الذى يستند اليه المجمعون ان كان دليلا قطعيا فمن المستحيل أن يخفى لأن المسلمين لا يخفى عليهم دليل شرعى قطعى ، حتى يحتاجوا معه الرجوع الى المجتهدين واجماعهم • وإن كان دليلا ظنيا فمن المستحيل عادة أن يصدر عن الدليل الظنى اجماع لأن الدليل الظنى لا بد أن يكون مثارا للاختلاف •

وقد نقل ابن حزم فى كتابه «الأحكام» عن عبد الله بن أحمد بن حنبل قوله : سمعت أبى يقول : « ما يدعى فيه الرجل الاجماع هو الكذب ، من ادعى الاجماع فهو كذاب لعل الناس قد اختلفوا — ما يدريه ؟ — ولم ينته اليه ، فليقل : لا نعلم الناس اختلفوا » (١٠٦) .

والحق فيما يقول أستاذنا المرحوم عبد الوهاب خلاف أن الاجماع بالمعنى الذى ذهب اليه الأصوليون والسابق عرضه لم ينعقد فى أى عصر من العصور .

ومن رجع الى الوقائع التى حكم فيها الصحابة واعتبر حكمهم فيها بالاجماع تبين أنه ما وقع اجماع بهذا المعنى وأن ما وقع انما كان اتفاقا من الحاضرين من أولى العلم والرأى على حكم فى الحادثة المعروضة ، فهو فى الحقيقة حكم صادر عن شورى الجماعة لا عن رأى الفرد ، فقد روى أن أبا بكر كان اذا ورد عليه الخصوم ولم يجد فى كتاب الله ولا فى سنة رسول الله ﷺ جمع رؤوس الناس وخيارهم فاستشارهم فان اجمعوا على رأى أمضاه ، وكذلك كان يفعل عمر .

ومما لا ريب فيه أن رؤوس الناس وخيارهم الذين كان يجمعهم أبو بكر ما كانوا جميع رؤوس المسلمين وخيارهم ، لأنه كان منهم عدد كبير فى مكة والشام واليمن ، وفى ميادين الجهاد وما ورد أن أبا بكر أجل الفصل فى خصومة حتى يقف على رأى جميع مجتهدى الصحابة وكذلك كان يفعل عمر — وهذا ما سماه الفقهاء «الاجماع» فهو فى الحقيقة تشريع الجماعة لا الفرد ، وهو ما وجد الا فى عصر الصحابة وفى بعض عصور الأمويين فى الأندلس (١٠٧) .

ونظرا لتعذر الموافقة بالاجماع ، وحتى يتغلب الفقهاء على هذه

(١٠٦) كان ذلك نقلا عن كتاب علم أصول الفقه — عبد الوهاب خلاف ، المرجع السابق ص ٥١ .

(١٠٧) عبد الوهاب خلاف : علم أصول الفقه — المرجع السابق ص ٥٢ ، ٥٣ .

الاستحالة نجد أن بعض العلماء يذهب الى أن الاجماع ينعقد برأى الأكثر عددا مهما يكن عدد المخالفين وذلك لأن كلمة « رأى الأمة » تطلق ويراد منها الكثرة فيها ، فتكون العصمة من الخطأ فى رأى الكثرة ، ولأن العبرة بالغالب فى سائر الأمور الفقهية ، ولأن العلماء قرروا أن امامة أبى بكر الصديق انعقدت باجماع المسلمين مع أن التاريخ يروى أن سعد بن عبادة الأنصارى عارض وامتنع ، كما أنه روى فى كثير من الروايات أن عليا بن أبى طالب امتنع فترة من الزمان •

ومن جهة أخرى فانه من المقررات فى علم الرواية أن خبر الجماعة الكثيرة التى تبلغ التواتر يرد به خبر الواحد ، وأن الكثرة وان لم تبلغ حد التواتر تقدم روايتها على رواية الأقل ، وفوق ذلك فانه لو اعتبرت مخالفة الواحد أو الاثنين أو نحوها ناقضة للاجماع ما انعقد اجماع أصلا (١٠٨) •

وقد انتقد الامام الآمدى الامام الغزالى لاشتراطه فى الاجماع اتفاق أمة محمد ﷺ وفى ذلك يقول الآمدى : بأن ما ذكره الغزالى يؤدى الى عدم انعقاد الاجماع الى يوم القيامة لأن أمة محمد ﷺ جملة من يتبعه الى يوم القيامة (١٠٩) •

● رأى الثانى — سلطة التشريع يتولاها أهل الحل والعقد :

ونحن نرى أن سلطة التشريع يتولاها جميع أهل الحل والعقد من الأمة • وليس فقط طائفة المجتهدين أهل الاجماع • حقيقة أن مجتهدى

(١٠٨) محمد الزغراف : « مذكرات فى الاجماع » لطلبة الدراسات العليا فى دبلوم الشريعة الاسلامية فى العام الدراسى ١٩٦٢/٦١ ص ١٢ •

وممن انتقد القول باتفاق الجميع واكتفى بالأغلبية الأستاذ محمود شلتوت فى كتابه « الاسلام عقيدة وشريعة » المرجع السابق ص ٤٧٤ •

(١٠٩) الآمدى : الأحكام فى اصول الأحكام ج ١ القاهرة — مطبعة المعارف ١٩١٤ ص ١٠٧ •

الأمة يدخلون — ولا ريب — ضمن أهل الحل والعقد بل ولعلمهم يأتون في المقدمة ولكنهم لا ينفردون وحدهم بسلطة التشريع وإنما يشاركون فيها بقية أهل الحل والعقد من طوائف الأمة وفئاتها المختلفة . والحجج التي نستند إليها في ذلك نسوقها كما يلي :

أولاً : أن أصحاب الرأي الأول يستندون الى قوله تعالى : « يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم » . ويذهبون الى أن أولى الأمر هم العلماء ، ونحن لا نرى ذلك ، وإنما نرى أن أولى الأمر هم جميع أهل الحل والعقد في الأمة ومن بينهم العلماء . ويؤيدنا فيما ذهبنا اليه ما نقله القرطبي في تفسيره عن ابن كيسان من أن أولى الأمر هم أهل العقل والرأي وهو بمعنى أهل الحل والعقد (١١٠) . وإلى هذا الرأي أيضاً ذهب طائفة كبيرة من العلماء (١١١) .

ثانياً : أن الأحاديث التي ساقها أصحاب الرأي الأول تشهد عليه ولا تشهد له ، فلقد قالوا انه وردت عدة أحاديث عن الرسول ﷺ تدل على عصمة الأمة من الخطأ ، منها قوله عليه الصلاة والسلام « لا تجتمع أمتي على خطأ » وقوله : « لم يكن الله ليجمع أمتي على ضلالة » وقوله : « ما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن » هذه الأحاديث نتحدث عن الأمة كلها وليس عن فئة واحدة منها هي فئة الفقهاء المجتهدين ولهذا السبب فقد وجد رأي في الفقه يذهب الى أن الاجماع لا ينعقد الا باتفاق المسلمين أجمعين — أي الأمة كلها — وحجة هذا الرأي أن النصوص التي تثبت حجية الاجماع تذكر عصمة الأمة لا آحاد منها أو بعضها .

إذا ثبت هذا فإن الرأي القائل بأن من يملكون سلطة التشريع هم جميع أهل الحل والعقد من طوائف الأمة المختلفة يكون هو الأكثر اتفاقاً مع الأحاديث المروية عن الرسول صلوات الله وسلامه عليه في عصمة الأمة ، وهي الأحاديث التي استشهد بها أصحاب الرأي الأول ، ولأن أهل

(١١٠) راجع ما سبق ص ١٧٤ هامش (٤٧) .

(١١١) راجع ما سبق ص ١٧٤ — ١٨٠ .

الحل والعقد سوف يكونون — بحكم كثرتهم وتعدددهم وتنوعهم — أكثر تمثيلاً للأمة من المجتهدين •

ثالثاً : يقول أنصار الرأي الأول ان التشريع يأتي من الاجماع على حكم شرعى ، والحكم الشرعى لا بد أن يبنى على مسند شرعى ، وهو أمر لا يستطيعه سوى العلماء الذين بلغوا مرتبة الاجتهاد ، ولقد نسي القائلون بهذا الاعتراض أن أية قاعدة عبارة عن موضوع ومحمول أى حكم ومناط ، وأنه لذلك يتعين التفرقة بين الحكم الشرعى وبين تحقيق مناطه ، فاذا كان وجود المجتهدين ضرورى لاستنباط الحكم الشرعى فان اشراك غيرهم من أصحاب الخبرة معهم أمر ضرورى لتحقيق مناط الحكم الشرعى •

فعلى سبيل المثال اذا ما أرادت الجمعية التشريعية أن تسن تشريعاً بتحريم شراب معين لأنه مسكر ، فان الحكم وهو الحرمة يستنبطه الفقهاء المجتهدون ، أما كون المشروب خمراً أو لا فهذا يعرفه أهل الخبرة من غير الفقهاء •

ويبدو من الرجوع الى ما كتبه فضيلة الأستاذ محمود شلتوت أنه يتفق معنا فيما ذهبنا اليه اذ يقول « ليس أولوا الأمر خصوصاً المعروفين فى الفقه الاسلامى باسم « الفقهاء أو المجتهدين » الذين يشترط فيهم أن يكونوا على درجة خاصة عن علوم اللغة وعلوم الكتاب والسنة ، فان هؤلاء — مع عظيم احترامنا لهم — لا تعدو معرفتهم فى الغالب هذا الجانب ، ولم يألوا البحث فى تعرف كثير من الشئون العامة ، كحشئون السلم والحرب والزراعة والتجارة والادارة والسياسة ، نعم هم — كغيرهم — لهم جانب خاص يعرفونه حق المعرفة وهم أرباب الاختصاص وأولوا الأمر فيه ، وهو ما يقتضيه من التشريعات العامة بأصول الحل والحرمة فى دائرة ما رسم القرآن من قواعد الشريعة » (١١٢) •

(١١٢) محمود شلتوت : « الاسلام عقيدة وشريعة » ، المرجع السابق ص ٤٦٢ ، ٤٦٤ •

والأمر الجدير بالملاحظة أن المرحوم الأستاذ عبد الوهاب خلاف بعد أن قرر أن الذين لهم الاجتهاد بالرأى هم الجماعة التشريعية الذين توافرت في كل واحد منهم شرائط الاجتهاد ومؤهلاته ، عاد وقرر « فإذا اختيرت جماعة متوافرة فيهم هذه المؤهلات وضمت اليها جماعة من المعدول أولى العلم بشئون الدنيا من قانونية واقتصادية وتجارية واجتماعية وصحية وغيرها ، تكونت من هاتين الجماعتين جمعية تشريعية فيها الأهلية للاجتهاد بالرأى » (١١٣) وليس هذا في واقعه سوى الرأى الذى نقول به .

تلك كانت سلطة التشريع كما استقيناهما من شريعة الاسلام ، يتبين من عرضها أن الله سبحانه وتعالى هداانا الى أفضل وأكمل الأصول والقواعد . أعطانا الحرية فى أمورنا الدنيوية ومصالحنا الاجتماعية ، وذلك بأن جعل أمرنا شورى بيننا ، ينظر فيه أهل السنة والمكانة المذنبون نثق بهم ، ويقررون لنا فى كل زمان ما تقوم به مصلحتنا وما تسعد به أمتنا ، لا يتقيدون فى ذلك بقيد الا هداية الكتاب العزيز والسنة الصحيحة ، وليس فيهما من قيود تمنع سير المدنية أو ترهق المساكين عسرا ، بل أساسها اليسر ورفع الحرج وحظر الضرر وإباحة النافع .

وبذلك نكون قد انتهينا من العنصر الأول من عناصر السلطة العامة وهو سلطة التشريع ، وننتقل بعد ذلك الى العنصر الثانى وهو سلطة التنفيذ ، وهو ما نعالجه فى الفرع التالى .

* * *

(١١٣) عبد الوهاب خلاف : مصادر التشريع الإسلامى فيما لا نص فيه — المرجع السابق ص ١٢ — ١٥ .

الفرع الثانى

سلطة التنفيذ

سلطة التنفيذ هى السلطة المختصة بتنفيذ الشريعة ، وهى التى تعمل على تسيير المرافق العامة وانتظامها بحيث تكفل اشباع حاجات المسلمين •

والخليفة فى النظام السياسى الاسلامى هو رئيس الدولة وهو أيضاً — وفى الوقت ذاته — رئيس السلطة التنفيذية •

والخليفة لا يقوم بالسلطة التنفيذية وحده بل تعاونه أجهزة كثيرة من أهمها الجهاز الوزارى •

وقد ظهر نظام الخلافة فى الاسلام على اثر الاجتماع الذى عقد عقب وفاة الرسول عليه الصلاة والسلام بين المهاجرين والأنصار فى سقيفة بنى ساعدة وانتهى باختيار أبى بكر خليفة لرسول الله عليه الصلاة والسلام •

واذا كنا قد انتهينا الى أن الأمة هى صاحبة السلطة العامة ، يباشرها عنها أهل الحل والعقد ، الا أن هؤلاء وان كانوا يمارسون بسلطة التشريع نيابة عن الأمة الا أنهم لا يستطيعون ممارسة التنفيذ لكثرتهم من ناحية ولتعقد أعمال التنفيذ وما تتطلبه من خبرات وتخصصات خاصة من ناحية أخرى •

وهم ان كانوا لا يستطيعون ممارسة سلطة التنفيذ بأنفسهم ، الا أن ذلك لا يحول بينهم وبين الهيمنة على هذه السلطة • فآهل الحل والعقد هم الذين يخفرون الخليفة — رئيس الدولة ورئيس السلطة التنفيذية — ويولونه السلطة ، وهم الذين يقدمون له المشورة ، وهم الذين يراقبونه ، وهم الذين يعزلونه ان وجد ما يوجب ذلك •

ولسوف نعرض هنا لكيفية تولية الخليفة ولبيان سلطته ، تاركين

الحديث عن حق أهل الحل والعقد في تقديم المشورة له وفي مراقبته وفي عزله إلى الفصل الثالث من الباب الثالث المخصص لضمانات تقييد السلطة في النظام الإسلامي .

وإذا كنا قد ذكرنا أن الأمة ممثلة في أهل الحل والعقد هي التي تختار الخليفة ، وإن سلطة الخليفة ذات مضمون محدد لا يمكن تجاوزه ، إلا أن ذلك ليس مسلماً به من كل الفقه . وهذا ما يدعونا إلى أن نبسط هذين الموضوعين في مطلبين متتاليين نخصص :

الأول : لتولية الخليفة .

والثاني : لبيان سلطته .

المطلب الأول

تولية الخليفة

● جملة الآراء في الموضوع :

يعالج الفقهاء هذا البحث عادة تحت عنوان « طريق ثبوت الخلافة أو الإمامة » ولهم في ذلك عدة أقوال نوجزها فيما يلي :

— يقول الماوردي « والإمامة تنعقد من وجهين : أحدهما باختيار أهل الحل والعقد . والثاني بعهد الإمام من قبل » (١١٤) .

— ويقول أبو الحسن الأشعري « اختلفوا هل هي — يقصد الإمامة — بنص أم قد تكون بغير نص : فقال قائلون : لا تكون إلا بنص من الله سبحانه وتوقيف ، وكذلك كل إمام ينص على إمام بعده فهو بنص من الله سبحانه على ذلك وتوقيف عليه . وقال قائلون : قد تكون بغير نص ولا توقيف . بل بعقد أهل العقد » (١١٥) .

(١١٤) الماوردي : الأحكام السلطانية ، المرجع السابق ص ٦ .

(١١٥) أبو الحسن الأشعري : مقالات الإسلاميين ، استنبول ، مطبعة الدولة سنة ١٩٢٩ ج ٢ ص ٤٥٩ .

— ويقول صاحب المواقف « تثبت — أى الخلافة — بالنص من الرسول ﷺ ومن الامام السابق بالاجماع وتثبت أيضا ببيعة أهل المحل والعقد عند أهل السنة والجماعة والمعتزلة والصالحية من الزيدية خلافا للشيعة أى لأكثرهم ، فانهم قالوا : لا طريق الا النص » (١١٦) .

— ويقول القرطبي « اختلف فيما يكون به الامام اماما وذلك ثلاث طرق : أحدها : النص ... وذلك أن النبي ﷺ نص على أبى بكر بالاشارة وأبو بكر على عمر ، فاذا نص المستخلف على واحد معين كما فعل الصديق ، أو على جماعة كما فعل عمر وهو الطريق الثانى ويكون التخيير اليهم فى تعيين واحد منهم كما فعل الصحابة رضى الله عنهم . الطريق الثالث : اجماع أهل الحل والعقد » (١١٧) .

— وفى حاشية ابن عابدين « يصير اماما بالمبايعة ، وكذلك باستخلاف امام قبله وكذا بالتغلب والقهر كما فى « شرح المقاصد » وقال فى « المسائرة » ويثبت عقد الامامة اما باستخلاف الخليفة اياه كما فعل أبو بكر ، واما ببيعة جماعة من العلماء أو من أهل الرأى والتدبير » (١١٨) .

— وفى معنى المحتاج « وتنعقد الامامة بثلاثة طرق أحدها البيعة ، كما بايع الصحابة أبا بكر ، وثانيها : استخلاف الامام ، وثالثها : استيلاء شخص متغلب على الامامة » (١١٩) .

(١١٦) الايجى (عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد الايجى) المواقف ، شرح الجرجانى الطبعة الأولى — مطبعة السعادة ١٣٢٥ هـ — ١٩٠٧ م ج ٨ ص ٣٥١ .

(١١٧) القرطبي : الجامع لأحكام القرآن — كتاب الشعب (٣) ص ٢٢٩ ، ٢٣٠ .

(١١٨) حاشية ابن عابدين ج ٢ ص ٣٦٩ المطبعة المصرية ببولاق سنة ١٢٨٦ هـ .

(١١٩) محمد الشربى الخطيب : معنى المحتاج الى معرفة معانى الفاظ المنهاج ج ٤ ص ١٢٠ — ١٢١ القاهرة ١٣١٨ هـ وفى نفس المعنى : شهاب الدين أحمد بن حجر : تحفة المحتاج بشرح المنهاج ج ٩ هامش ص ٨٦ وهامش ص ٧٨ — القاهرة مطبعة بولاق سنة ١٢٩٠ هـ .

وهذه الأقوال جميعها يمكن ردها الى آراء أربعة :

الأول : ويرى أن الخلافة يمكن أن تثبت بالتغلب أو القهر أو الاستيلاء وكلها عبارات بمعنى واحد •

الثاني : ويرى أن الخلافة تثبت بالنص •

الثالث : ويرى أن الخلافة يمكن أن تنعقد بولاية العهد أو بالاستخلاف •

الرابع : يرى أن الخلافة يمكن أن تنعقد بالبيعة أو الاختيار أو الاتفاق وكلها عبارات بمعنى واحد •

وبعد أن نستعرض كل رأى من هذه الآراء ، مبينين حجته التي يستند اليها مناقشيين تلك الحجة ، نعقب عليها جميعا بالرأى الذي نراه (١٣٠) •

(١٢٠) ونود أن نلفت النظر الى أن تحديد الآراء التي قيل بها في ثبوت الخلافة بأربعة آراء لا يتعارض مع ماذهب اليه البعض كالباقلاني وغيره من أن الأمة متفقة على أنه ليس هناك طريق لاثبات الامامة إلا النص والاختيار (الباقلاني : التمهيد في الرد على الملحدة المعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة) القاهرة — الفكر العربي سنة ١٩٤٧ ص ١٦٤ •

ذلك أن لفظ (النص) في عبارة الباقلاني وغيره ممن ذهب مذهبه تشمل النص من الرسل عليه الصلاة والسلام ، والنص من الخليفة الحالي الى من يليه وهو ما أطلقنا نحن عليه عبارة ولاية العهد والاستخلاف وفضلنا معالجته كراى مستقل متبعا من حدوث ليس • ذلك أن عبارة (النص) اذا ما أطلقت يحتمل الا تحمل الا على محمل النص من الله أو رسوله • أما بالنسبة لطريق الغلبة أو القهر أو الاستيلاء فلم يلتفت اليها هو وكثيرون غيره من كبار العلماء لأنها ليست محل اتفاق الأمة ولم تقل بها الا طائفة قليلة • وقد أثرنا التعرض لها بالمناقشة وبيان وجه الصواب فيها حتى لا نترك شبهة لمشتبه •

● الرأي الأول — الاستيلاء كطريقة لثبوت الخلافة :

المقائلون بهذا الرأي فى الواقع فريقان :
الفريق الأول :وينظر الى الاستيلاء أو التغلب على أنه أحد طرق
ثبوت الخلافة .

الفريق الثانى :يرى أن الاستيلاء هو الطريق الوحيد لثبوت
الخلافة (١٢١) .

ورأى الفريق الأول نجده معروضا فى حاشية « ابن عابدين » وفى
« تحفة المحتاج » و « مغنى المحتاج » على النحو السالف بيانه (١٢٢) .
ففى مغنى المحتاج : « وثالثها — أى ثالث طرق انعقاد الخلافة —
باستيلاء شخص متغلب على الامامة جامع للشروط المعتمدة فى الامامة
على الملك بقهر وغلبة بعد موت الامام لينتظم شمل المسلمين ، أما الاستيلاء
على الحى فإن كان الحى متغلبا انعقدت امامة المتغلب عليه ، وان كان
اماما ببيعة أو عهد لم تنعقد امامة المتغلب عليه » (١٢٣) .

فطبقا لهذا الرأي لا يصلح الاستيلاء أو القوة بصفة مطلقة كطريق
لثبوت الخلافة ، وانما هو مقيد فى كل الأحوال بشرطين ، ويفرق فيه بين
حالة موت الامام وحالة حياته . أما الشرطان المطلوبان فهما :

الأول : أن يكون الامام المتغلب جامعاً للشروط المطلوبة فى الخليفة .
الثانى : أن يحقق هذا الاستيلاء انتظام شمل المسلمين ووحدةهم ،
فاذا لم يتحقق ذلك لم تثبت له الخلافة بهذا الطريق . وهذا شرط فى
غاية الأهمية كما سنرى .

(١٢١) والواقع أن وصف المقائلين بهذا الرأي بأنهم فريق تجاوز كبير
ذلك أننا لم نجد ذلك الرأي الا لدى واحد من العلماء المحدثين هو الأستاذ
على عبد الرازق .

(١٢٢) راجع ما سبق ص ٢٢٤ .

(١٢٣) مغنى المحتاج — المرجع السابق ج ٤ — ص ١٢١ .

وتحقق هذين الشرطين ليس بكاف وحده لثبوت الامامة ، فى كل الأحوال ، وانما يتعين التفرقة بين حالتين :

الأولى : حالة ما اذا تم الاستيلاء على الخلافة اثر وفاة الخليفة ،
ففى هذه الحالة يمكن طبقا لهذا الرأى أن تنعقد الامامة للمتغلب اذا
ما توافر الشرطان السالف الاشارة اليهما بأن كان مستجمعا لشروط
الخلافة ، وتحقق من هذا الاستيلاء انتظام شمل المسلمين ووحدتهم •

الثانية : حالة الاستيلاء على الخلافة فى ظل خليفة حى قائم ،
وهنا يفرق بين امرين :

أولهما : ان كان الخليفة الحى قد استولى بدوره على الخلافة بالقوة
ففى هذه الحالة تثبت خلافة المتغلب عليه •

وثانيهما : ان كان الخليفة الحى قد انعقدت له الخلافة ببيعة أهل
الحل والعقد ففى هذه الحالة لا تثبت الخلافة للمتغلب • وهذا وحده
يدل على أن ثبوت الخلافة ببيعة أهل الحل والعقد أقوى من ثبوتها
بالقوة • وأن الخلافة لم تثبت للمتغلب فى الحالة الأولى — حالة وفاة
الخليفة — الا لأنه وقد مات الخليفة فلا توجد بيعة لأحد •

ومع أن التفرقة السالف الاشارة اليها وكذلك الشروط التى
سبققتها قد قيدت كثيرا من هذا الرأى الا أننا مع ذلك لا نوافق على مبدأ
أن القوة أو الغلبة تصلح طريقا شرعيا لاكتساب الخلافة ، ذلك أنه اذا
ما فتح طريق القوة كان ذلك أكبر خطر على الشرعية ، وكان فيه المقضاء
على مبدأ الشورى وهو أحد الدعائم التى يقوم عليها النظام الإسلامى ،
وما يمثله ذلك من افتئات على حقوق الأمة صاحبة الحق فى اختيار
الخليفة •

ويؤيد هذا النظر ما نقله القاضى أبو يعلى الفراء عن الامام أحمد بن
حنبل رضى الله عنه اذ يقول : « قال أحمد بن حنبل رضى الله عنه فى
رسالة عيروس بن مالك العطار : من غلبهم بالسيف حتى صار خليفة
وسمى أمير المؤمنين لا يحل لأحد يؤمن بالله أن يبيت ولا يراه اماما عادلا .

كان أو فاجرا فهو أمير المؤمنين ، قوله : « من غلبهم بالسيف » يريد الغلبة لنظرائه ممن يطلب الأمر ، فاذا غلبهم فبايعه الناس بعد ذلك صار خليفة ولم يرد به أن يصير بنفس الغلبة » (١٢٤) .

فمن ذلك يتبين أن الغلبة أو القوة لا تصلح وحدها طريقا لثبوت الخلافة وإنما يتعين أن يتبع ذلك مبايعة الجماعة المسلمة ، فاذا ما تم ذلك يكون طريق ثبوت الخلافة هو هذه المبايعة وليس الغلبة أو القوة .

هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى فإنه في ظل الشروط التي قيد بها أصحاب هذا الرأي رأيهم ، وأهمها في نظرنا أن يحقق الاستيلاء انتظام شمل المسلمين ووحدتهم فإنه يتعذر — ان لم يكن يستحيل — أن يوجد هذا الطريق — طريق القوة — لثبوت الخلافة ذلك أن انتظام شمل المسلمين لن يتم الا اذا بايعوا ذلك المتغلب ، فاذا بايعوا كانت هذه المبايعة — وليس القوة — هي طريق ثبوت الخلافة . أما اذا لم يبايعوا فلا يمكن أن تحقق وحدة أو انتظام شمل المسلمين وبذلك يتخلف الشرط ، ومتى تخلف الشرط فلن تحقق القوة أثرها في اكتساب الخلافة .

أما رأى الفريق الثاني :

الذي يرى في القوة الطريق الوحيد لثبوت الخلافة فيعرضه الأستاذ على عبد الرزاق في كتابه « الاسلام وأصول الحكم » ولم نجده معروضا عند غيره من علماء المسلمين ، ومبلغ علمنا أن أحدا غيره لم يقل به .

يقول الأستاذ على عبد الرزاق « الأصل في الخلافة عند المسلمين أن تكون راجعة الى اختيار أهل الحل والعقد ، اذ الامامة عقد يحصل بالمبايعة من أهل الحل والعقد لمن اختاروه اماماً للأمة بعد التشاور بينهم » .

(١٢٤) القاضي أبو يعلى الفراء : كتاب « الامامة » ضمن « المعتمد في أصول الدين » النسخة الفريدة في الظاهرية بدمشق ورقة ٨٧ — ١٠٦ وكان نقلا من كتاب « نصوص الفكر السياسي الاسلامي » دار الطليعة بيروت ١٩٦٦ ، ليوسف أبيش ص ٢١٢ — ٢١٣ .

ثم يضيف « غير أننا إذا رجعنا الى الواقع ونفس الأمر وجدنا أن الخلافة في الاسلام لم تتركز الا على أساس القوة الرهيبة ، وأن تلك القوة كانت — الا في النادر — قوة مادية مسلحة » ، ويضيف كذلك « قد يسهل التردد في أن الثلاثة الأول من الخلفاء الراشدين مثلاً شادوا ملكهم على أساس القوة المادية ، وبنوه على قواعد الغلبة والقهر ، ولكن أيسهل الشك في أن علياً ومعاوية رضى الله عنهما لم يتبوا عرش الخلافة الا تحت ظلال السيف ، وعلى أسنة الرماح ، وكذلك الخلفاء من بعد الى يومنا هذا » (١٢٥) وفي موضع آخر يقول « واذا أنت رأيت كيف تمت البيعة لأبي بكر واستقام له الأمر تبين لك أنها كانت بيعة سياسية ملكية عليها كل طوابع الدولة المحدثه وأنها انما كانت تقوم كالحكومات على أساس القوة والسيف » (١٢٦) ثم أورد بعض أمثلة للمناقشات التي دارت في اجتماع السقيفة اثر احتداد المناقشة وعلى الخصوص ما صدر من أبي سفيان وسعد بن عباد ، وأراد أن يستخلص منها ما يؤيد وجهة نظره من ثبوت خلافة أبي بكر بالقوة أو بالغلبة (١٢٧) . ويضيف في موضع آخر « وطبيعى في الأمم الاسلامية بنوع خاص أن لا يقوم فيهم ملك الا بحكم الغلبة والقهر ، أيضاً فان الاسلام هو الدين الذي لم يكتف بتعليم أتباعه فكرة الاخاء والمساواة وتلقيهم مذهب أن الناس سواسية كأسنان المشط ، وأن عبيدكم الذين هم ملك يمينكم اخوانكم في الدين ، وأن المؤمنين بعضهم أولياء بعض . لم يكتف الاسلام بتعليم أتباعه ذلك المذهب تعليماً نظرياً مجرداً ولكنه أخذ المسلمين به أخذاً عملياً وأدبهم به تأديباً وهرنهم عليه تمريناً وشرع لهم الأحكام على الأخوة والمساواة ، وأجرى عليهم الواقعات ، وأراهم الحادثات ، فأحسوا بالأخوة احساساً ولمسوا

(١٢٥) على عبد الرازق : الاسلام وأصول الحكم ، المرجع السابق ص ٢٤ — ٢٥ .

(١٢٦) على عبد الرازق : الاسلام وأصول الحكم ، المرجع السابق ص ٩٢ .

(١٢٧) على عبد الرازق : الاسلام وأصول الحكم ، المرجع السابق ص ٢٦ — ٢٧ .

المساواة لمسا... ولم تقم دولتهم الا حين كان ينادى أحدهم خليفته فوق المنبر : لو وجدنا فيك اعوجاجا لقومناه بسيوفنا » •

ويستخلص هو من ذلك « من الطبيعي في أولئك المسلمين الذين يدينون بالحرية رأياً ، ويسلكون مذهبها عملاً ، ويأنفون الخضوع الا لله رب العالمين •• من الطبيعي في أولئك الأتباع الأحرار أن يأنفوا الخضوع لرجل منهم أو من غيرهم ذلك الخضوع الذي يطالب به الملوك رعيتهم الا خضوعاً للقوة وتنزولاً على حكم المسيف القاهرة » (١٢٨) •

ذلك رأى الأستاذ على عبد الرازق نقلناه عنه كما عرضه في كتابه ، ذلك العرض الذي يحمل بين طياته عناصر هدمه • فأولاً : يرى الأستاذ على عبد الرازق — كما يقول — : أن الأصل في الخلافة عند المسلمين أن تكون زاجعة الى اختيار أهل الدل والعقد ، غير أن الواقع كان يدور على خلاف ذلك اذ كانت ترتكز على القوة وحدها • ونحن نتساءل عن المقصود بهذا الأصل الذي يشير اليه • أليس هو المبدأ أو القاعدة المستخلصة من شريعة الاسلام ؟ ، فاذا كانت القاعدة أو حكم القانون أو الأصل كما يقرر هو أن الخلافة انما تكون بالاختيار ، فهل يكون الاسلام وشريعته مسئولين عن الانحراف في تطبيق هذه القاعدة ان سلمنا بهذا الانحراف ؟ وهل يحسب الانحراف في تطبيق القانون على القانون نفسه ؟ اننا حين نقرر أن الخلافة انما تثبت بالاختيار انما نقرر حكم الشريعة بصرف النظر عما انحرقت اليه عنها — بعد دولة الخلفاء الراشدين — حكومات الواقع الاستبدادية — فالبحت هو بيان لحكم الشريعة وليس للواقع الماسى مهما خالفها ومهما طاك أمده •

ثانياً : ومن الغريب الذي لم يقل به أحد قوله : « ان خلافة أبى بكر قامت على أساس القوة والسيف ، ثم استشهداه بحدة المناقشات التي دارت في اجتماع السقيفة كدليل على ذلك • ونحن لا ندري كيف تصل المناقشات مهما كانت حدثها الى حدة السيف أو القوة • ومع ذلك فان هذه المناقشات الحادة — ان صح الاستناد اليها — فهي دليل

(١٢٨) على عبد الرازق : الاسلام واصول الحكم ، المرجع السابق

على حرية الرأي التي كانت مكفولة في هذا الاجتماع التاريخي ، ولا نزن أن حرية الرأي توجد حيث يوجد السيف أو القوة . مع ذلك ان نحن ذهبنا الى اجتماع السقيفة وانتظرنا حتى انتهت المناقشات فيه ، وأبدى من أراد من الحاضرين رأيه بحرية تامة فاننا نجد أن اجتماع السقيفة قد انتهى بمبايعة معظم الحاضرين من مهاجرين وأنصار لأبي بكر الصديق . ومع ذلك فهل تمت تولية أبي بكر الخلافة بهذه المبايعة ؟

يذكر الطبري أنه بعد أن تم تجهيز الرسول ومواراته ، طلب أبو بكر من المسلمين أن يجتمعوا لأمر هام ، فحضروا الى المسجد حيث وقف عمر بينهم قائلاً « ... » وأن الله قد جمع أمركم على خيركم صاحب رسول الله ﷺ وثاني اثنين اذ هما في الغار فقوموا فبايعوا ، فعند ذلك بايع الناس بيعة العامة بعد بيعة الخاصة « (١٢٩) » .

وعلى ذلك فتعتبر بيعة أبي بكر ناشئة عن شوري المسلمين ورضائهم، ويعتبر انتخابه حراً لا جبر فيه ولا استبداد . وفي هذا يقول ابن تيمية : « والصدوق صار اماماً بمبايعة أهل القدرة . . . ولو قدر أن أبا بكر بايعه عمر وطائفة ، وامتنع سائر الصحابة عن بيعته لم يصير اماماً لذلك ، وانما صار اماماً بمبايعة جمهور الناس ، وكذلك عمر لما عهد اليه أبو بكر انما صار اماماً لما بايعوه وأطاعوه ، لو قدر أنهم لم يفقدوا عهد أبي بكر ولم يبايعوه لم يصير اماماً » (١٣٠) . والحق اننا لم نجد أحداً قال قولة الأستاذ علي عبد الرازق بخصوص خلافة أبي بكر حتى من المستشرقين الأجانب مع ما فيهم من تعصب . فبعد أن استعرض « موير » Muir

(١٢٩) الطبري : تاريخ الرسل والملوك ، مكتبة خياط بيروت سنة ١٩٦٥ القسم الرابع ص ١٨٢٨ — ١٨٢٩ وراجع كذلك في نفس المعنى « مسيرة ابن هشام » — القسم الثاني ص ٦٦٠ — ٦٦١ .

(١٣٠) ابن تيمية : منهاج السنة ج ١ تحقيق ذ . رشاد سالم ، مكتبة دار العروبة ١٩٦٢ ، ص ٣٦٧ .

ما دار فى اجتماع السقيفة انتهى الى أن أبا بكر قد انتخب خليفة انتخاباً حراً ، وكذلك انتهى « جودفرى » Gaudefory (١٣١) •

وما ذكرنا من خلافة أبى بكر من أنها كانت برضا المسلمين ومشورتهم واختيارهم يصدق أيضاً بالنسبة لخلافة عمر وعثمان ، ولم يقل أحد — حسب علمنا — ان خلافة أى منهما انما قامت على حد السيف أو بالقوة أو الغلبة •

ثالثاً : وبالنسبة لما قاله عن على رضى الله عنه من أنه لم يتول الخلافة الا تحت ظلال السيوف ، فان ذلك بدوره غير صحيح •

فالثابت تاريخياً أنه لما قتل عثمان رضى الله عنه واستولى أهل الفتنة على المدينة وهددوا أهلها اذا لم يختاروا أحداً لخلافة عثمان ، أراد الصحابة حصر هذه الفتنة ، فعرضوا الخلافة على على ثم على طلحة والزبير فرفضوا جميعاً • عند ذلك أقسم أهل الفتنة على الفتك بأهل المدينة اذا لم يقدموا رجلاً للخلافة •

فاجتمع وجوه المهاجرين والأنصار عشية اليوم الثالث من مقتل عثمان وسألوا علياً الخلافة وألحوا عليه وناشدوه أن يحفظ بقية الأمة ويصون دار الهجرة وذلك لعلمهم أنه أصلح من يقوم بهذا الأمر ، فقبل بعد لئى ، ومد يده فبايعه جماعة من حضر ، منهم خزيمة بن ثابت وأبو الهيثم بن النبهان ومحمد بن مسلمة ، وعمار فى رجال كثيرين من المهاجرين والأنصار (١٣٢) •

ومن ذلك يتبين أنه لم تكن لعلى من قوة ليستند اليها — والقوة يومئذ كانت للتأثرين الذين استولوا على المدينة — ولم يقل أحداً انهم قُضِلوا علياً على غيره أو أنهم هم الذين جاعوا به بدليل أنهم عرضوا

Muir : The Caliphate, Its rise, Decline and fall. (١٣١)

سنة ١٩٢٤ أنبيرة ص ٢ — ٤ وكذلك :

Gaudefory : Les Institutions Musulmans, Paris, p. 133.

(١٣٢) الباقلانى : التمهيد فى الرد على الملحدة المعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة — المرجع السابق ص ١٦٤ وما بعدها •

الخلافة عليه وعلى غيره ، وإنما الذى ألح عليه فيها هم وجوه المهاجرين والأنصار وهم الذين بايعوه .

رابعاً : وأعجب من ذلك كله أنه أراد أن يجعل من تعاليم الاسلام عن الاخفاء والمساواة سبباً لاستناد الخلافة الى القوة والقيام عليها ، لأن هذه التعاليم غرست الحرية والمساواة فى نفوسهم فأصبح من العسير اخضاعهم الا بالقوة . وقد ساق ذلك كله فى حجة هى غاية فى الضعف والتناقض فيقول « من الطبيعى فى أولئك المسلمين الذين يؤمنون بالحرية رأياً .. ويأنفون الخضوع الا لله رب العالمين .. من الطبيعى أن يأنفوا الخضوع لرجل منهم ، ذلك الخضوع الذى يطالب به الملوك رعيتهم الا خضوعاً بالقوة ونزولاً على حكم السيف القاهر » فكيف يستقيم القول أن من يأنف الخضوع الا لله رب العالمين يمكن أن تخضعه القوة ؟ ثم وهل — طبقاً لأحكام الاسلام — يطالب الخلفاء رعيتهم خضوعاً يماثل الخضوع الذى يطالب به الملوك رعاياهم حتى يأنفه المسلم ولا يخضع له الا بالقوة . الحق أنه كلام مفكك وضعيف ، ان صدق بالنسبة للملك فلا يصدق على الخلافة الراشدة . وإذا تمهد ذلك كله فان طريق القوة أو الغلبة والاستيلاء لا يصلح فى نظرنا طريقاً لثبوت الخلافة .

● الرأى الثانى — النص كطريق لثبوت الخلافة :

والقائلون بالنص هم الشيعة . وهم فريقان : المعتدلون منهم وهم الزيدية يرون أنه وان كان الأصل فى ثبوت الامامة أن يكون الامام منصوباً عليه بالوصف الا أنه يجوز لأهل الحل والعقد أن يختاروا اماماً غير المنصوص عليه .

وتفصيل ذلك عندهم أن الامام يتعين أن يكون منصوباً عليه بالوصف لا بالاسم ، وأوصاف الامام التى اشترطوها هى أن يكون فاطمياً ، ورعاً ، عالماً ، سخياً يخرج داعياً الناس لنفسه . وهذه الصفات للامام الأفضل الكامل وهو بها أولى من غيره . ومع ذلك فقد جوزوا امامة المفضول مع وجود الفاضل فقالوا بأنه اذا اختار أولوا الحل

والعقد في الأمة اماما لم يستوف بعض هذه الصفات وبايعوه صحت امامته ولزمت بيعته ، وبنوا على ذلك الأصل صحة امامة أبي بكر وعمر (١٣٣) .

أما بقية الشيعة وعلى رأسهم الامامية فيذهبون الى أن الطريق الوحيد الذي يعرف به الامام هو النص من الرسول عليه الصلاة والسلام ولا دخل للاختيار فيه .

والأساس العام الذي يستند اليه الشيعة هو أن الامامة ليست قضية مصلحة تناط باختيار العامة وينصب الامام بنصبهم ، بل هي قضية أصولية ، وهي ركن الدين ، لا يجوز للرسل عليهم الصلاة والسلام اغفاله وإهماله ، ولا تفويضه الى العامة بل يجب عليهم تعيينه للأمة (١٣٤) .

ويتفق هؤلاء الشيعة على أن علي بن أبي طالب رضي الله عنه هو الخليفة المختار من النبي ﷺ نصاً ووصية ، اما جلياً واما خفياً ، واعتقدوا أن الامامة لا تخرج من أولاده وان خرجت فبظلم يكون من غيرة أو بتقية من عنده (١٣٥) .

وبعد هذا الأساس العام لمذهبهم ، يستند القائلون بهذا الرأي الى جملة أدلة فرعية ترجع كلها الى بعض آثار عن النبي ﷺ ، استخلصوا

(١٣٣) محمد أبو زهرة : أبو حنيفة ، حياته وعصره — آراؤه وفقهه ، دار الفكر العربي عام ١٣٦٦ هـ — ١٩٤٧ م ص ١١٦ — ١١٧ .

(١٣٤) الشهرستاني : الملل والنحل ج ١ مكتبة الحلبي ١٣٨٧ هـ — ١٩٦٧ م صفحة ١٤٦ ، وفي نفس المعنى :

ابن خلدون — المقدمة — المرجع السابق ص ١٢٨ وما بعدها ، محمد أبو زهرة — تاريخ المذاهب الاسلامية ج ١ — دار الفكر العربي ص ٣٩ ، د . محمد ضياء الدين الرئيس : الفطريات السياسية الاسلامية ، المرجع السابق ص ١٥٥ وما بعدها ، د . أحمد شلبي : السياسة والاقتصاد في التفكير الاسلامي — المرجع السابق ص ٦٤ وما بعدها .

(١٣٥) الشهرستاني — الملل والنحل ، المرجع السابق ص ١٤٦ .

منها أن النبي عليه الصلاة والسلام قد عين علياً رضي الله عنه خليفة من بعده (١٣٦) مثل قوله عليه الصلاة والسلام :

— « من كنت مولاه فعلي مولاه ، اللهم وال من والاه وعاد من عاداه » .

— « أنت منى بمنزلة هارون من موسى » .

— « أقضاكم على » ويرون أن هذا القول نص في الإمامة ، فإن الإمامة لا معنى لها إلا أن يكون أقضى القضية في كل حادثة ، والحاكم على المتخاصمين في كل واقعة وهو معنى قوله سبحانه وتعالى : « أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم » فقالوا : فأولوا الأمر من اليه القضاء والحكم .

ثم يضيفون إلى هذه الآثار بعض الاستنباطات التي استنبطوها من وقائع كانت من النبي ﷺ ومنها :

— أن النبي ﷺ لم يؤمر على سيدنا علي أحدًا من الصحابة قط .
فحيثما انفرد عن رسول الله ﷺ في غزوة أو سرية كان هو الأمير ، بخلاف أبي بكر وعمر وغيرهما من كبار الصحابة فانهم كانوا أحياناً أمراء وأحياناً تكون الامرة لغيرهم .

— ويقولون أيضاً : عندما جعل الرسول ﷺ أبا بكر أميراً للحج ونزلت سورة « براءة » أرسل « علياً » بها ليتلوها على الناس في موسم الحج ولم يجعل ذلك لأبي بكر مع أنه كان الأمير .

ونحن لا نسلم بدعوى القائلين بالنص طريقاً لثبوت الخلافة سواء في ذلك دعوى القائلين بالنص وحده أو دعوى القائلين به مع غيره ، ونحن لا نسلم بأدلتهم التي استندوا إليها سواء في ذلك أصلهم العام أو أدلتهم الفرعية .

(١٣٦) راجع في هذه الأدلة ومسابقتها الشهرستاني : الملل والنحل — المرجع السابق ص ١٦٢ — ١٦٣ ، ومحمد أبو زهرة : تاريخ المذاهب الإسلامية — المرجع السابق ص ٥٥ — ٥٧ .

أما أصلهم العام — وأولى بنا أن نسميه شبيعتهم العامة — فهو أن الإمامة من أركان الدين • والحق أنها ليست كذلك وإنما هي من المصالح العامة المفوضة إلى نظر الأمة • ولو كانت من أركان الدين لكان شأنها شأن الصلاة ولكان عليه الصلاة والسلام قد استخلف فيها كما استخلف أبا بكر في الصلاة ، ولكان استخلافه تمّ هذا قد اشتهر لما اشتهر أمر الصلاة (١٣٧) •

وأما أدلتهم الفرعية على تعيين على بالذات ، فأولها استشهادهم بحديث « من كنت مولاه فعلى مولاه » اللهم وال من والاه وعاد من عاداه » قالوا : فالمولى في اللغة بمعنى أولى ، فلما قال « فعلى مولاه » بقاء التعقيب ، علم أن المراد بقوله مولى أنه أحق وأولى ، فوجب أن يكون أراد بذلك الإمامة وأنه مفترض الطاعة (١٣٨) •

ونرد على هذا الدليل بما يأتي :

١ — أن معنى « مولى » إنما ينصرف على وجوه : فمنها المولى بمعنى الناصر ، ومنها المولى بمعنى ابن العم ، ومنها المولى بمعنى الوالى المحب ، ومنها المولى بمعنى المكان والقرار ، ومنها المولى بمعنى المعق المالك للولاء ، ومنها المولى بمعنى الجار ، ومنها المولى بمعنى الصهر ، فهذا جميع ما يحتمله قوله « مولى » ، وليس من معنى هذه اللفظة أن المولى امام واجب الطاعة (١٣٩) •

٢ — وفضلا عن ذلك فإن هذا الحديث مختلف في صحته فقد طعن فيه أبو داود السجستاني وأبو حاتم الرازي واستدلا على بطلانه بأن النبي ﷺ قال : « مزينة وجهينة وغفار وأسلم موالى دون الناس كلهم ليس لهم مولى دون الله ورسوله » • قالوا فلو كان قد قال : « من كنت مولاه فعلى مولاه » لكان أحد الخبرين كذبا (١٤٠) •

(١٣٧) ابن خلدون : المقدمة — المرجع السابق ص ٢٣٦ •

(١٣٨) القرطبي : الجامع الأحكام القرآن ، كتاب الشعب (٣) ص ٢٨٨ •

(١٣٩) القاموس المحيط ج ٤ ص ٤٠١ •

(١٤٠) القرطبي : المرجع السابق •

٣ — وحتى اذا كان هذا الحديث صحيحاً فليس فيه ما يدل على النص لعلی ، وانما يدل على فضيلته ، وذلك أن من بين معاني المولى « المولى » فيكون معنى الخبر : من كنت وليه فعلى وليه ، وكان المقصود من الخبر أن يعلم الناس فضل على .

٤ — أن هذا الخبر • قد ورد على سبب ليس هو قطعاً الحكم أو الخلافة ، وقد اختلف في السبب • فقيل ان أسامة وعلياً اختصما فقال علي لأسامة : أنت مولاي ، فقال : لست مولاك •• بل أنا مولى رسول الله فذكر للنبي فقال « من كنت مولاه فعلى مولاه •• » وقيل : ان علياً لما قال للنبي في قصة الافك في عائشة رضى الله عنها : النساء سواها كثير ، فشق ذلك عليها ، فوجد أهل النفاق مجالاً فطعنوا عليه وأظهروا البراءة منه ، فقال النبي ﷺ هذا المقال رداً لقولهم وتكذيباً لهم (١٤١) • وقيل ان الرسول عليه الصلاة والسلام كان قد أشار في بعض أحاديثه الى ما سوف يكون بعده من الفتن ، وحين قيل له : يا رسول الله •• ألا تستخلف ؟ فقال : « ان تولوا أبا بكر تجدوه قوياً في أمر الله ضعيفاً في نفسه ، وان تولوها عمر تجدوه قوياً في أمر الله قوياً في نفسه ، وان تولوها علياً — ولن تفعلوه — تجدوه هادياً يسلك بكم الطريق المستقيم » • فاذن قد علم رسول الله ﷺ أن الناس لا يجتمعون على على ، وأنه ستكون فتنة وفرقة ، فقال عليه الصلاة والسلام هذا القول « من كنت مولاه فعلى مولاه » ليحذر الناس من البراءة من على كما فعل أهل النهر حين خالفوه في أمر الحكمين (١٤٢) •

وأما دليلهم الثانى وهو خبر « أنت منى بمنزلة هارون من موسى الا أنه لا نبي بعدى » فإنه لا يدل بدوره على الخلافة بمعنى الامامة وانما الذى يدل عليه أنه عليه الصلاة والسلام استخلف علياً على أهله

(١٤١) القرطبى — الجامع الأحكام القرآن — المرجع السابق

ص ٢٢٨ — ٢٢٩ •

(١٤٢) د • عبد الفتاح عبد الله بركة : الحكيم الترمذى ونظريته فى

الولاية ج ١ من مطبوعات مجمع البحوث الإسلامية ص ١٦٨ •

وعلى المدينة عندما توجه الى غزوة تبوك ، لأنه عليه الصلاة والسلام قال ذلك في هذه الغزوة لما خلفه بالمدينة وماج أهل النفاق وأكثروا وقالوا : قد أيعض عليا وقتلاه ، وقال سعد بن أبي وقاص وهو العهدة في رواية هذا الحديث ، فلحق بالنبي فقال : يا رسول الله .. أتتركني مع الأخلاف ؟ فقال : « أما ترضى أن تكون مني بمنزلة هارون من موسى الا أنه لا نبي بعدي » ؟ أى أنى لم أخلفك بغضاً ولا قلى كما أن موسى لم يخلف أخاه هارون في بني إسرائيل ، لما توجه لكلام ربه بغضاً ولا قلى ، والذي يدل على هذا المعنى هو أننا نعلم أنه كان لهارون من موسى منازل منها : أنه كان أخاه ، ومنها أنه كان شريكاً له في النبوة ، ومنها أنه خلفه في قومه لما توجه لكلام ربه ، وليس منها أنه خلفه بعد موته لأن هارون مات قبل موسى بسنين كثيرة وإنما خلف موسى بعد موته « يوشع بن نون » فلا يجوز أن يكون النبي قد عني بقوله : « أنت مني بمنزلة هارون من موسى » أنه أخوه لأبيه وأمه ، ولا أنه يخلفه بعد موته ، لأن هذه المنزلة لم تكن لهارون من موسى ، فتعين أنه إنما أراد أنه يخلفه على أهله وعلى المدينة عند توجهه عليه الصلاة والسلام الى هذه الغزوة كما خلف موسى أخاه هارون في قومه عند توجهه لكلام ربه (١٤٣) .

وأما دليلهم الثالث وهو خبر « أقضاكم على » والاستناد في تأويله الى آية « أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم » للقول بأن المقصود من ذلك الخلافة وأنه أمر بطاعة على ، فإنه أمر لا يمكن التسليم به .

فالخبر كما هو واضح ان دل على شيء فعلى مقدرة على في الفصل بين المتخاصمين وليس فيه من قريب أو بعيد ما يفيد النص أو التوصية

(١٤٣) القرطبي : الجامع لأحكام القرآن ، المرجع السابق كتاب الشعب (٣) ص ٢٢٩ وراجع في نفس المعنى :
الباقلائي : التمهيد في الرد على الملحدة ، المرجع السابق ص ١٦٤ وما بعدها .

بإمامته رضى الله عنه ، وأما تأويل « أولى » فى الآية بأنهم — بعد الرسول — على رضى الله عنه ثم أبناؤه من بعده فهو تأويل غير صحيح .
وقد سبق لنا عرض كافة الآراء التى قيلت فى تفسير هذه الآية ، ولم يكن من بينها هذا القول . وعلى ذلك فتخصيص هذه الآية بأهل البيت تحكم لا دليل عليه .

يتبقى بعد ذلك الواقعتان اللتان استنبطوا منهما هذا العهد أو الوصية لعلى : وأولهما تتعلق بأن النبى عليه الصلاة والسلام لم يؤمر على سيدنا على قط أحداً من الصحابة ، والثانية أنه عندما نزلت سورة « براءة » أرسل النبى ﷺ علياً ليقراها على الناس فى موسم الحج ، ولم يجعل ذلك لأبى بكر مع أنه كان أميراً للحج .

وفى رأينا أن مثل هذه التصرفات من الرسول عليه الصلاة والسلام ترجع الى أنه كان يضع الرجل المناسب فى المكان المناسب وذلك لأسباب وصفات قد تتوافر فيه دون غيره من الناس وهو أمر لا شك أنه عليه الصلاة والسلام كان يدركه أكثر من غيره .

وبناء على ذلك فأنه لا يصح أن يستخلص من هذه التصرفات ما هو أبعد من ذلك ، والقول بأنها كانت تعنى النص بالخلافة لعلى رضى الله عنه . فدعوى النص هذه يجب أن تستند الى نصوص صريحة واضحة ولا تستخلص على هذا النحو المتعسف .

وبعد تفنيد الحجج التى استند اليها القائلون بالنص ، نسوق بعض الأدلة على أن دعوى النص على امام بعينه سواء آكان علياً أو غيره لا تقوم على أساس .

فأولاً : لو كان النبى ﷺ نص على امام بعينه لشاع ذلك وذاع ونقل اليينا كما نقل خبر تولية النبى ﷺ لزيد بن حارثة ولأسامة بن زيد وعبد الله بن رواحة وغير هؤلاء من أمرائه عليه الصلاة والسلام وهو خبر أقل خطراً وأهمية من خبر تولية الامام . فلما لم يحدث ذلك وكانت أكثر

الأمة تنكر النص فان ذلك يكون دليلاً واضحاً على بطلان ما ذهبوا اليه من دعوى النص •

ثانياً : أنه لو كان هناك نص على أحد لما اختلف الصحابة في ذلك بعد انتقال الرسول ﷺ الى الرفيق الأعلى حتى قال الأنصار : منا أمير ومنكم أمير •

ثالثاً : ومما يبطل قول من قال بالنص أن أبا بكر قال لعمر يوم العسقية : « ابسط يدك أبايك » ، فلو كان رسول الله ﷺ نص على امامته أو امامة علي أو العباس — كما قيل — لم يجوز أن يقول أبو بكر لعمر « ابسط يدك أبايك » (١٤٤) •

رابعاً : كذلك مما يدل على عدم وجود نص ، احتجاج الصحابة على خلافة أبي بكر بقياسها على الصلاة في قولهم : ارتضاه الرسول عليه الصلاة والسلام لديننا أفلا نرضاه لديننا ؟ ، فلو كان هناك نص لأخذوا به ولما صح التجاؤهم الى القياس •

خامساً : ومما يدل على ذلك أيضاً قول علي للعباس رضي الله عنهما حين دعاه للدخول الى النبي صلاة الله وسلامه عليه يسألونه عن شأنهم في العهد فأبى علي ذلك وقال : انه ان منعنا منها فلا نطمع فيها الى آخر الدهر •

سادساً : ويدل عليه أخيراً قول عمر رضي الله عنه حين طعن وسئل في العهد فقال : ان أعهد فقد عهد من هو خير مني — يعني أبا بكر — وان أترك فقد ترك من هو خير مني — يعني أن النبي عليه الصلاة والسلام لم يعهد (١٤٥) •

كان ذلك رأى القائلين بالنص وتفنيدنا له • والذي يلفت النظر في هذا الرأى أن القائلين به من الشيعة كما قلنا •

(١٤٤) أبو الحسن الأشعري : ألهم في الرد على أهل الزيغ والبدع ، بيروت ١٩٥٢ ص ٨١ — ٨٣ •

(١٤٥) ابن خلدون : المقدمة ، المرجع السابق ص ٢٣٥ — ٢٣٦ •

والسبب في ذلك أن المذهب الشيعي قد تأثر بالنزعة الفارسية .
فالعرب يدينون بالحرية بينما الفرس يدينون بالملك وبالوراثة في البيت
المالك ، ولا يعرفون فكرة انتخاب الحاكم أو رئيس الدولة . وقد
انتقل النبي ﷺ إلى الرفيق الأعلى ولم يترك ولدا فأولى الناس بعده —
على هذا المنطق — ابن عمه علي بن أبي طالب (١٤٦) .

إذا انتهينا إلى ذلك أصبح واضحاً أن هذا الرأي القائل بالنص
طريقاً لثبوت الإمامة رأياً لا سند له ويتعين لذلك طرحه لننتقل إلى الرأي
الذي يليه .

● الرأي الثالث — ولاية العهد والاستخلاف كطريق لثبوت الخلافة (١٤٧) :

يقول صاحب المواقف « تثبت — الخلافة — بالنص من الرسول ﷺ
ومن الامام السابق بالاجماع وتثبت أيضاً ببيعة أهل الحل والعقد . » .
وفي حاشية ابن عابدين « يصير اماماً بالمبايعة وكذا باستخلاف امام قبله

(١٤٦) ويؤيد هذا النظر أستاذنا الجليل الشيخ محمد أبو زهرة في
تاريخ المذاهب الاسلامية — المرجع السابق ص ٤١ — ٤٢ . حيث يرى أنه
مما يزكى هذا النظر أن أكثر أهل فارس إلى الآن من الشيعة وأن الشيعة
الأولين كانوا من فارس .

وراجع في نفس المعنى :

د . محمد ضياء الدين الرئيس : النظريات السياسية الاسلامية المرجع
السابق ص ٦٠ .

(١٤٧) تختلف ولاية العهد عن الاستخلاف بعض الشيء وإن كان
حكمهما واحد . فالأصل الذي يدل عليه فعل الصحابة أن الاستخلاف لا يكون
إلا عندما تحضر الوفاة الخليفة فيستخلف غيره — أي يرشحه للخلافة — كما
فعل أبو بكر وعمر فانهما لم يستخلفا إلا لما حضرتها الوفاة ، ولا يبتغي الخليفة
من هذا الاستخلاف إلا توجيه الأمة إلى الرجل الصالح للخلافة . أما ولاية
العهد فتكون والخليفة في صحته وعافيته وتحدث غالباً قبل وفاته بزمان طويل
أو على اثر توليه الخلافة .

(١٦ — العولة والسيادة)

وكذا بالتغلب والقهر» (١٤٨) . وفى الأحكام السلطانية « وأما انعقاد الإمامة بعهد من قبله فهو مما انعقد الاجماع على جوازه ووقع الاتفاق على صحته لأمرين عمل المسلمون بهما ولم يتناكروهما . أحدهما : أن أبا بكر رضى الله عنه عهد الى عمر رضى الله عنه فأثبت المسلمون امامته بعهد . والثانى : أن عمر رضى الله عنه عهد بها الى أهل الشورى فقبلت الجماعة دخولهم فيها وهم أعيان العصر اعتقاداً لصحة العهد بها وخرج باقى الصحابة منها . وقال على للعباس رضوان الله عليهما حين عاتبه على الدخول فى الشورى : كان أمراً عظيماً من أمور الاسلام لم أر لنفسى الخروج منه ، فصار العهد بها اجماعاً فى انعقاد الإمامة » (١٤٩) .

والى نفس الرأى ذهب ابن خلدون (١٥٠) .

(١٤٨) راجع ما تقدم ص ٢٢٣ — ٢٢٤ .

(١٤٩) الماوردى : الأحكام السلطانية ، المرجع السابق ص ١٠٠ حيث يضيف « فإذا أراد الامام أن يعهد بها فعليه أن يجهد رأيه فى الأحق بها والأقوم بشروطها ، فإذا تعين له الاجتهاد فى واحد نظر فيه ، فإن لم يكن ولداً ولا والداً جاز أن ينفرد بعقد البيعة له ونفويض العهد اليه ، وإن لم يستشر فيه أحداً من أهل الاختيار ، ولكن اختلفوا هل يكون ظهور الرضا منهم شرطاً فى انعقاد بيعته أولاً ؟

فذهب بعض علماء أهل البصرة الى أن رضا أهل الاختيار لبيعته شرط فى لزومها للأمة لأنها حق يتعلق بهم فلم تلزمهم إلا برضا أهل الاختيار منهم . والصحيح أن بيعته منعقدة وأن الرضا بها غير معتبر لأن بيعة عمر رضى الله عنه لم تتوقف على رضا الصحابة ولأن الامام أحق بها فكان اختياره فيها مضى وقوله فيها أنقذ » .

(١٥٠) ابن خلدون : المقدمة ، المرجع السابق ص ٢٣٣ حيث يقول « اعلم أننا قدمنا الكلام فى الإمامة ومشروعيتها لما فيها من المصلحة وأن حقيقتها النظر فى مصالح الأمة لدينهم ودنياهم فهو وليهم والأمين عليهم ، ينظر لهم ذلك فى حياته وتبع ذلك أن ينظر لهم بعد مماته ويقيم لهم من يتولى أمورهم كما هو يتولاها ويتقون بنظره لهم فى ذلك كما وثقوا به فيما قبل وقد عرف ذلك من الشرع باجماع الأمة على جوازه وانعقاده اذ وقع بعهد أبى بكر رضى الله عنه لعمر بمحضر من الصحابة وأجازوه وأوجبوا على أنفسهم به طاعة عمر رضى الله عنه ، وكذلك عهد عمر فى الشورى الى =

وهذا الرأي نجده معروضا أيضا بحججه وربما بعباراته في « مغنى المحتاج » (١٥١) • وفى « تحفة المحتاج » (١٥٢) •

فهذا الفريق من الفقهاء ومن سار سيرتهم (١٥٣) يذهبون الى أن ولاية العهد — ويعبرون عنها أحيانا بالاستخلاف — طريق مستقل من طرق ثبوت الامامة فيجوز للخليفة القائم أن يعهد الى آخر يخلفه بعد موته وتنعقد البيعة بهذا العهد وتكون ملزمة للأمة • واتفق هؤلاء الفقهاء على أن دليل ذلك هو اجماع الأمة المستمد من موافقتها على ما فعله كل من أبى بكر وعمر رضى الله عنهما •

ورغم ذلك فقد نظر فريق آخر من الفقهاء الى ولاية العهد نظرة أخرى وكيفوها تكييفاً آخر ، ونمهد لرأى هذا الفريق بعبارة للقاضى أبى يعلى يقول فيها « ويجوز للامام أن يعهد الى امام بعده ولا يحتاج فى ذلك الى شهادة أهل الحل والعقد ولا بعضهم • والدلالة على أنه لا يعتبر فيه رضا بعض الأمة أن عهده الى غيره ليس بعقد للامامة • بدليل أنه لو صار عقداً لها لأدى ذلك الى اجتماع الامامين فى عصر وهذا غير جائز » ويقول فى موضع آخر « يجوز عهد الخليفة الى من ينتسب اليه بولادة أو قرابة اذا كان المعهود اليه على صفات الأئمة • خلافاً لمن قال لا يجوز له ذلك لا منفرداً ولا بشهادة قوم لأنه متهم فى ذلك ، وهذا غلط لأنه ثبت أن الامامة لا تنعقد للمعهود بنفس العهد وانما

= الستة بقية عشرة... الخ الى ان انتهى الأمر الى عثمان فانعقد الأمر له ووجبت طاعته والملا من الصحابة حاضرون للأولى والثانية ولم ينكره أحد منهم فدل على أنهم متفقون على صحة هذا العهد عارفون بمشروعيته والاجماع حجة كما عرف •

(١٥١) محمد الشريينى الخطيب : مغنى المحتاج ، المرجع السابق ج ٤

ص ٢٢٠ — ١٢١ •

(١٥٢) شهاب الدين احمد بن حجر : تحفة المحتاج ، المرجع السابق

ج ١ هامش ص ٧٧ •

(١٥٣) من القائلين بهذا الرأي كذلك الأستاذ محمد سقا فى رسالته

للدكتوراه المقدمة الى جامعة باريس سنة ١٩١٧ ص ٤٩ بعنوان :

La Souveraineté en droit public musulman Sunnit

تعتقد بعهد المسلمين له • فاذا كان كذلك فالتهمة تنتفى لأنه قد يختار ولايته لقربائه ولا يختاره المسلمون بعده ، فلا يصل الى غرضه فانتهت التهمة (١٥٤) •

هذا الكلام الواضح الصريح يدل على أن الامامة لا تنعقد للمعهود بعهد الخليفة القائم وانما بعهد المسلمين — أى ببيعته — ، واذا لم يكن عهد الخليفة القائم عقد للامامة فماذا يكون ؟ يجيب على ذلك أستاذنا فضيلة الشيخ أبو زهرة بقوله : ان اختيار الخليفة السابق لخلفه ليس سوى اقتراح من مخلص للاسلام ونجماهير المسلمين أن يقرروا الاختيار أو يردوه (١٥٥) •

ثم يأتى أستاذنا الجليل المرحوم عبد الوهاب خلاف فيزيد الأمر وضوحا ويعطى الأمور مسمياتها الدقيقة فيقرر رحمه الله أن العهد أو الاستخلاف لا يعدو أن يكون ترشيحا من السلف للخلف والأمة بعد ذلك صاحبة القول الفصل فيمن تختاره اماما (١٥٦) •

ويرى هذا الرأي كذلك أستاذنا المرحوم محمد يوسف موسى (١٥٧) •

هذا الرأي الأخير هو ما نأخذ به ونؤيده ، ذلك لأن فعل أبى بكر وعمر الذى استند اليه الرأي المخالف لا يسنده فى دعواه •

فالبنسبة لعهد أبى بكر لعمر رضى الله عنهما فان الثابت تاريخيا أن الصديق أبا بكر رضى الله عنه حين أحس بأنه موشك أن يلحق بالرفيق

(١٥٤) القاضى أبو يعلى الفراء : كتاب « الامامة » ضمن « المعتمد فى أصول الدين » وكان ذلك نقلا عن يوسف أبيش : نصوص الفكر السياسى الاسلامى دار الطليعة — بيروت ص ٢٢٦ •

(١٥٥) محمد أبو زهرة : ابن حنبل حياته وعصره — آراؤه وفقهه — دار الفكر العربى ص ١٤٩ •

(١٥٦) عبد الوهاب خلاف : السياسة الشرعية ، المرجع السابق ص ٥٦ — ٥٧ •

(١٥٧) د . محمد يوسف موسى : نظام الحكم فى الاسلام ، المرجع السابق ص ٦٩ وما بعدها •

الأعلى ، أهل المسلمين من بيعتهم له وطلب منهم الاجتماع وانتخاب من يخلفه فى ولاية أمر المسلمين ، ولكنهم عادوا اليه وحكموه فى الاختيار لهم حين لم يجتمعوا على واحد منهم ، وكان أن استشار كبار الناس وأولى الأمر منهم فى أمر عمر فلما أجمعوا عليه عهد اليه بالخلافة بعده ، ولكنه لم ير أن ذلك بالذى يعقد له الخلافة فأشرف على الناس يسألهم هل يرضون عن اختياره لهم ، وكان منهم من عرف أنه عمر فرضوا به ثم بايعوه • فتم له الأمر حينئذ • ولو لم يرضوه وبايعوا غيره ما كان عهد أبى بكر حجة عليهم (١٥٨) •

وقد روى الطبرى أيضا قصة عهد عمر لرجال الشورى ، ومنها يتبين أن عهد الرحمن بن عوف الذى فوض اليه الاختيار لم يأل جهداً وأمضى أياما وليالى ليسأل الناس عن يختارونه ، ولم يعقد البيعة لعثمان الا بعد أن يتقن أن أغلبية الناس مجمعون عليه ، ثم بايع له الجميع • والحق أن عهد عمر للمستة أظهر من أن يكون محلا للاشتباه ، ذلك أن هذا العهد لا يمكن أن يكون الا ترشيحا اذ المقصود منه تحديد الأشخاص الذين رأى عمر أنهم يصلحون لتولى الخلافة ولو كان عمر عقد بيعة لما اختار ستة اذ البيعة لا تكون الا لواحد فقط •

فالحقيقة التاريخية الثابتة اذن هى أن تولية كل من عمر وعثمان الخلافة انما كانت ببيعة من الأمة ولم تكن بمجرد العهد من الخليفة السابق •

ولعل هذا هو ما كان يفهمه خلفاء بنى أمية ورجالاتها ، فان الخليفة منهم كان يعهد من بعده لابنه وأخيه أو آخرين من ذوى قرابته ، ثم تؤخذ البيعة لن صدر كتاب العهد له فى حياة الخليفة الذى عهد اليه ، ثم تجدد البيعة بعد وفاته • ومعنى هذا أنهم كانوا يعرفون تماما أن مجرد العهد ليس ملزما شرعا بل لابد من البيعة العامة • وهذا عمر بن عبد العزيز

(١٥٨) الطبرى : تاريخ الرسل والملوك ، المرجع السابق — القسم الرابع ص ٢١٣٨ •

وهو من نعرف ديننا وفقها وفهما وعملا بكتاب الله وسنة رسوله والخلفاء الراشدين يعهد اليه سليمان بن عبد الملك بالخلافة ، فلما قرىء كتاب العهد على الناس بعد وفاة سليمان ، صعد عمر المنبر وقال : « انى والله ما استؤمرت هذا الأمر وأنتم بالخيار » أو كما جاء فى رواية أخرى « يا أيها الناس .. انى قد ابتليت بهذا الأمر من غير رأى منى ولا طلبه ولا مشورة من المسلمين ، وانى قد خلعت ما فى أعناقكم من بيعتى فاختراروا لأنفسكم » (١٥٩) .

ومعنى ذلك أنه رأى أن تولية الخليفة لا تكون الا ببيعة الأمة له وأن العهد ليس ملزما ولا طريقا شرعيا للتولية .

وهذا المعنى هو الذى فهمه المحققون من العلماء . وفى ذلك يقول ابن تيمية « ... وكذلك عمر لما عهد اليه أبو بكر انما صار اماما لما بايعوه وأطاعوه ولو قدر أنهم لم ينفذوا عهد أبى بكر ولم يبايعوه لم يصر اماما » ويقول : « ان عثمان لم يصر اماما باختيار بعضهم ، بل بمبايعة الناس له ، وجميع المسلمين بايعوا عثمان لم يتخلف عن بيعته أحد » وفى ذلك يقول الامام أحمد :

« ما كان فى القوم من بيعة عثمان كانت باجماعهم .. ولو قدر أن عبد الرحمن بايعه ، ولم يبايعه على ولا غيره من الصحابة أهل الشوكة ، لم يصر اماما » (١٦٠) .

والغريب أننا نجد هذا المعنى فى كتابات الفقهاء الذين يعتبرون تولية العهد طريقا لثبوت الخلافة . فنجد الماوردى يقرر أن أبا بكر عهد بالخلافة لعمر فأثبت المسلمون امامة عمر بعهد أبى بكر . ونص عبارة الماوردى هى : « وأما انعقاد الامامة بعهد من قبله فبى مما انعقد الاجماع

(١٥٩) د . محمد يوسف موسى : نظام الحكم فى الاسلام ، المرجع السابق ص ٦٩ وما بعدها .

(١٦٠) ابن تيمية : منهاج السنة ج ١ ، المرجع السابق ص ١٤٢ .

على جوازه ووقع الاتفاق على صحته لأمرين عمل المسلمون بهما ولم يتناكروهما :

أحدهما : أن أبا بكر رضى الله عنه عهد بها الى عمر رضى الله عنه فأثبت المسلمون امامته بعهد^(١٦١) ومعنى ذلك أن عهد أبى بكر لم يجعل عمر اماماً ، وانما صار عمر اماما حين أثبت المسلمون امامته بناء على عهد أبى بكر واذن فان عهد أبى بكر لم يكن الا ترشيحا •

أضف الى ما تقدم أن هذا الرأى هو الذى يتفق تماما مع مبادئ الاسلام وروحه وما قرره من حق الأمة فى الشورى • وهذا ما فهمه الخليفة الراشد عمر حين قال : « •• فمن بايع رجلا من غير مشورة من المسلمين فانه لا بيعه له هو ولا الذى بايعه » •

من كل ما تقدم يتبين مبلغ الخطأ فيما ذهب اليه الرأى القائل بأن للامام الحق فى أن يولى على المسلمين من يخلفه مستدلا بعهد أبى بكر لعمر ، وعهد عمر لأهل الشورى ، فقد فاتته أن خلافة عمر لم تتم بعهد أبى بكر ، وأن خلافة عثمان لم تتم بعهد عمر ، وانما خلافة كليهما قد تمت بمبايعة المسلمين •

وينبنى على ذلك أن ولاية العهد ليست طريقا مستقلا لثبوت الخلافة وانها لا تعدو أن تكون ترشيحا من الخليفة القائم للذى يليه •

● الرأى الرابع — اختيار الأمة هو الطريق الوحيد لثبوت الخلافة :

إذا ما أبطالنا كل الطرق المتقدمة ، فانه لا يتبقى سوى الاختيار طريقا لثبوت الخلافة وعلى هذا يمكننا القول بأن الخلافة لا تثبت الا بالاختيار • وهذا ما قال به الكثيرون من مجتهدى المسلمين • ولقد صاغ علماء الفقه هذا الرأى صياغة قانونية فقالوا « ان الامامة عقد » وفى ذلك يقول

(١٦١) الماوردى : الاحكام السلطانية ، المرجع السابق ص ١٠ •

أبو الحسن الأشعري « الامامة تثبت بالاتفاق والاختيار دون النص والتعيين » (١٦٣) ويقول امام الحرمين « واذا ثبت أن الامامة لم تثبت نصاً لأحد دل أنها تثبت اختياراً » (١٦٣) .

ويقول الباقلاني : « فان قالوا : فاذا فسد النص على امام بعينه فكيف يكون طريق اثبات الخلافة ، وبماذا يصير الامام اماماً ؟ قيل : انما يصير الامام اماماً بعقد من يعتقدون له الامامة من أفاضل المسلمين الذين هم من أهل الحل والعقد والمؤمنين على هذا الشأن لأنه ليس لها طريق الا النص أو الاختيار وفي فساد النص دليل ثبوت الاختيار الذي نذهب اليه » (١٦٤) .

ويقول عبد القاهر البغدادي : « اختلفوا في طريق ثبوت الامامة من نص أو اختيار : فقال الجمهور الأعظم من أصحابنا ومن المعتزلة والخوارج : أن طريق ثبوتها الاختيار من الأمة باجتهاد أهل الاجتهاد منهم واختيارهم من يصلح لها ، وكان جائزاً ثبوتها بالنص غير أن النص لم يرد فيها على واحد بعينه فصارت الأمة فيها الى الاختيار » (١٦٥) .

وهذا الرأي هو الذي يتفق حقيقة مع مبادئ الاسلام وروحه العامة بل وطبيعة نظام الحكم فيه . فالحكم في الاسلام في أصل وضعه شورى لقوله تعالى « وأمرهم شورى بينهم » ، « وشاورهم في الأمر » ولأن النبي ﷺ كان ملتزماً للشورى في عامة الأمور التي تهم المسلمين ولم يرد فيها نص ، وكذلك فعل أصحابه من بعده . واذا كان الحكم

(١٦٢) الشهرستاني : الملل والنحل ، المرجع السابق ص ١٠٣ .

(١٦٣) الامام الجويني : لمع الأدلة في قواعد عقائد أهل السنة والجماعة ، الدار المصرية للتأليف والترجمة — الطبعة الاولى ١٣٨٠ هـ — ١٩٦٥ م ص ١١٤ — ١١٥ .

(١٦٤) الباقلاني : التمهيد في الرد على الملحدة ، المرجع السابق ص ١٦٤ وما بعدها .

(١٦٥) عبد القاهر البغدادي : كتاب أصول الدين — استنبول سنة ١٩٢٨ ص ٢٧٩ وما بعدها .

الاسلامى فى أصله شوريا فلا بد أن يكون الاختيار شوريا — أى متروك أمره لجماعة المسلمين — وهذا ما فهمه سيدنا عمر رضى الله عنه حين قال : « من بايع رجلا بغير مشورة المسلمين فلا بيعة له هو ولا الذى بايعه » (١٦٦)

وهذا المعنى لم يغيب حتى عن المستشرقين فذهب كل من الأستاذ ميلو أستاذ الشريعة الاسلامية بكلية الحقوق جامعة باريس والأستاذ جودفرى الى أن تعيين الخليفة هو من اختصاص الجماعة الاسلامية تجريه بالانتخاب (١٦٧) .

وبناء على كل ما تقدم فإن الاختيار يكون وحده الطريق لثبوت الخلافة .

إذا تمهد ذلك فلمن يكون حق الاختيار ؟ هل هو لأهل الحل والعقد أم لجماهير المسلمين بطريق مباشر ؟

الواقع أن هذه المسألة يسودها بعض الغموض فى كتابات الفقهاء وهو ما سنحاول جاهدين أن نجليه :

ان جميع الفقهاء الذين عرضوا لموضوع اختيار الخليفة متفقين على ضرورة أن يتم ترشيح الخليفة بواسطة أهل الحل والعقد . أما بعد ذلك فكلامهم غير واضح . ما هو الأثر الشرعى المترتب على هذه الخطوة ؟ وهل يعتبر ذلك منهم اختيارا نهائيا للخليفة ؟

هذه المسألة يتنازعها رأيان :

الأول : ويرى أصحابه أن أهل الحل والعقد يعقدون البيعة — أى يختارون الامام — بصفة نهائية فالماوردى مثلا ذهب الى أن الأمامة تنعقد

(١٦٦) محمد أبو زهرة : تاريخ المذاهب الاسلامية ج ١ المرجع السابق ص ٩٨ — ٩٩ .

Millot : Introduction à L'étude de droit musulman, (١٦٧) Paris, 1953. P. 50.

وفى نفس المعنى : جودفرى : النظم الاسلامية المرجع السابق ص ١٣٣

من وجهين : أحدهما باختيار أهل الحل والعقد « (١٦٨) وذهب صاحب المواقف الى أن الامامة « تثبت بالنص من الرسول ﷺ .. وتثبت أيضا ببيعة أهل الحل والعقد » ثم يأتي صاحب تحفة المحتاج ليقرر « والأصح أن المعتبر هو بيعة أهل الحل والعقد من العلماء والرؤساء ووجوه الناس الذين يتيسر اجتماعهم حالة البيعة » (١٦٩) .

ويوضح أستاذنا المرحوم عبد الوهاب خلاف أكثر ماهية أهل الحل والعقد فيقرر « ومن استجمع الشروط المتفق عليها لا يصير اماما له على الناس حق الطاعة الا اذا بايعه أهل الحل والعقد الذين تختارهم الأمة من أهل العدالة والعلم والرأى » (١٧٠) .

هذان القولان الأخيران وان كان لهما فضل تصديد ماهية أهل الحل والعقد الذين يقولون البيعة وعلاقتهم بالأمة ، الا أنهما شأنهما في ذلك شأن الرأيين السابقين — لم يتعرضا صراحة للأثر الشرعى المترتب على هذه البيعة ، وما اذا كان ذلك يعتبر اختيارا نهائيا للخليفة من عدمه .

وقد يرد على ذلك بأن الأمر واضح لا يحتاج الى بيان ، لأنه مادام الحديث عن بيعة أهل الحل والعقد وعن عقدهم للامامة ، فان ذلك معناه أنهم يملكون الاختيار النهائى للخليفة ، وأن عقدهم هذا ملزم للأمة باعتبارهم نواب عنها .

قد تكون الاجابة بذلك سهلة متيسرة لولا أن كتابات الماوردى — أحد القائلين بعقد الامامة ببيعة أهل الحل والعقد — قد تضمنت عبارات تشكك كثيرا فى هذه النتيجة ، اذ يقول الماوردى « فاذا اجتمع أهل الحل والعقد للاختيار تصفحوا أحوال أهل الامامة الموجودة فيهم شروطها ، فقدموا للبيعة منهم أكثرهم فضلا وأكملهم شروطا ومن يسرع

(١٦٨) الماوردى : الأحكام السلطانية — المرجع السابق ص ٦ .

(١٦٩) شهاب الدين بن حجر : تحفة المحتاج — المرجع السابق ج ٩ هامش ص ٧٦ .

(١٧٠) عبد الوهاب خلاف : السياسة الشرعية — المرجع السابق ص ٥٦ .

الناس الى طاعته ولا يتوقفون عن بيعته (١٧١) فكأن الناس لابد اذن أن يبايعوا بعد اختيار أهل الحل والعقد ، ويكون لهم بالتالى أن يبايعوا وأن يتوقفوا . واذن فان أهل الحل والعقد ، لا يملكون الاختيار النهائى ، وأن اختيارهم الذى يجرونه لا يعدو أن يكون ترشيحا ، وهذا أمر قد يدل عليه عبارة أخرى وردت أثناء تقدير الماوردى للمذاهب اذ يقول « لأن مقصود الاختيار تمييز المولى » (١٧٢) .

ورغم هذا الاعتراض فان البعض قد ذهب صراحة الى أن أهل الحل والعقد هم الذين يختارون الخليفة بصفة نهائية ، ويعقدون بذلك عقد الامامة ، وليس لبقية الأمة أى دور فى ذلك » (١٧٣) .

خلاصة هذا الرأى اذن مع ما عليه من اعتراض هو أن أهل الحل والعقد يختارون الخليفة بصفة نهائية ، وأنهم بذلك يعقدون الامامة وأن اختيارهم ذلك ملزما للأمة كلها .

● الرأى الثانى — أهل الحل والعقد يرشحون الخليفة والأمة هى التى تعقد الخلافة :

أما الرأى الثانى فيرى أصحابه أن أهل الحل والعقد — وأولى بنا أن نسميهم نواب الأمة — لا تعدو وظيفتهم الترشيح لمنصب الخليفة ، وبعد

-
- (١٧١) الماوردى : الأحكام السلطانية — المرجع السابق ص ٧ ،
(١٧٢) الماوردى : الأحكام السلطانية — المرجع السابق ص ٨ .
(١٧٣) من ذلك ما ذهب اليه الأستاذ الدكتور أحمد شلبى من أن اختيار الخلفاء يتم بواسطة أهل الحل والعقد الذين يمثلون الأمة ويختارون الحاكم باسمها . ثم يضيف صراحة « وليس للامة شأن فى اختيار الرئيس (الخليفة) لأنهم لا يستطيعون التقويم وحسن الاختيار » د . أحمد شلبى : السياسة والاقتصاد فى التفكير الإسلامى — المرجع السابق ص ٤٨ — ٥٠ ومن ذلك أيضاً ما ذهب اليه الأستاذ الدكتور عبد الحميد متولى الذى يقول « . . وهؤلاء هم من يطلق عليهم أهل الحل والعقد ، وبمجرد مبايعة هؤلاء للخليفة تنعقد مبايعته وتتم امامته وتجب طاعته على جميع أفراد الأمة ويتبين من ذلك أن من لهم حق اختيار الخليفة (أى مبايعته) ليس عامة الشعب » د . عبد الحميد متولى : مبادئ نظام الحكم فى الاسلام — المرجع السابق ص ٥٩٨ وما بعدها .

تمام القرشيح يبايع جماهير المسلمين الخليفة ، وبذلك وحده يصبح اختياره نهائيا ، فالبيعة هنا شبيهة بالاستفتاء الشعبي •

ومن القائلين بهذا الرأي من المتقدمين الخوارج والسليمانية أصحاب سليمان بن جرير من الشيعة • فالخوارج يرون أن الخليفة لا يكون الا بانتخاب حر صحيح يقوم به عامة المسلمين ولا يقوم به فريق دون فريق ولا جمع دون جمع (١٧٤) •

وهذا الرأي نجده كذلك معروضا وبصورة أكثر صراحة ووضوحا عند بعض الكتاب المحدثين ، من ذلك ما ذهب اليه الأستاذ الدكتور محمد ضياء الدين الرئيس من أن أهل المحل والعقد ليسوا سوى لجنة ترشيح وأن الاختيار النهائي هو للأمة (١٧٥) •

والحق أن أحدا من هؤلاء لم يدل بالحجج التي استند اليها في القول بهذا الرأي اللهم الا الأستاذ الدكتور ضياء الدين الرئيس • وهو ان كان قد عرض هذه القضية مع قضية أخرى هي جواز عقد الامامة بواحد أو أكثر الا أننا سوف نختار الحجج المتعلقة بالقضية محل البحث •

(١٧٤) محمد أبو زهرة : أبو حنيفة — المرجع السابق ص ١٢٥ .

(١٧٥) د . محمد ضياء الدين الرئيس : النظريات السياسية الاسلامية — المرجع السابق ص ١٧٧ وما بعدها ، ومن القائلين بهذا الرأي د . سليمان الطماوى السلطات الثلاثة فى الاسلام المرجع السابق ص ٢٦٣ د . محمد كامل ياقوت : الشخصية الدولية فى القانون الدولى العام — المرجع السابق ص ٩٤ وما بعدها حيث أوضح أن المرشح فى جميع الأحوال بلا استثناء يتم عرضه على الأمة ليتحقق له منها الاختيار العام المبرر عنه (بالبيعة الكبرى او البيعة العامة) . وراجع كذلك :

د . فاضل زكى محمد : نظرية العقد السياسى فى الفكر السياسى الاسلامى مقال منشور بالمجلة المصرية للعلوم السياسية عدد ٥ يونيو ١٩٦٥ ص ٨٧ ، ٨٨ حيث يقرر أن اختيار الخليفة يمر بخطوتين يتمثلان فى بيعتين : خاصة وعامة والخاصة التى تكون من أهل المحل والعقد حيث يتم اتفاقهم على مرشح ، ثم يلى ذلك مصادقة الأمة على هذا الاختيار وهى ما يطلق عليها البيعة العامة .

وأول هذه الحجج هي ما نقله عن الماوردي من قوله ان أهل الحل والعقد يقدمون للمبيعة أكثر المرشحين فضلا وأكملهم شروطا ، ومن يسرع الناس الى طاعته ولا يتوقفون عن بيعته •

وقد استخلص من ذلك — وبحق — أن هذا الكلام معناه أن الناس لابد أن يبايعوا بعد اختيار أهل الحل والعقد وأن هذه المبايعة منهم هي تصديق على الاختيار الأول ، وأن لهم الحق حينئذ أن يبايعوا أو يتوقفوا •

والثانية : قول الماوردي عن الامامة أنها عقد مراضاة واختيار لا يداخله اكراه ولا اجبار •

والثالثة : أن الرملى شارح المنهاج للنووى علق على عبارة الأخير « تنعقد الامامة بببيعة أهل الحل والعقد » ، بقوله : لأن الأمر ينتظم بهم ويتبعهم سائر الناس •

الرابعة : أن ابن تيمية بعد مناقشة هذه المسألة ، شرح مذهب أهل السنة فقال « لا يصير الرجل اماما حتى يوافقه أهل المشوكة الذين يحصل بطاعتهم له مقصود الامامة ، فان المقصود من الامامة انما يحصل بالقدره والسلطان • ثم قال « فالامامة ملك وسلطان ، والملك لا يصير ملكا بموافقة واحد ولا اثنين ولا أربعة الا أن تكون موافقة هؤلاء موافقة غيرهم بحيث يصير ملكا بذلك » •

الخامسة : قول عمر « من بايع رجلا من غير مشورة المسلمين فانه لابيعة له هو ولا الذى بايعه » (١٧٦) •

● رأينا فى الموضوع :

ولترجيح أحد الرأيين السابقين على الآخر ، نقول بأن هذه المسألة ليس فيها نص • فاذا ما أريد الاستناد الى شىء فى هذا الخصوص ،

(١٧٦) انظر فى هذا وفى الحجج السابقة : د. محمد ضياء الدين الرئيس : النظريات السياسية الاسلامية — المرجع السابق ص ١٧٧ وما بعدها .

فانما يكون الاستناد الى فعل الصحابة في تولية كل من أبى بكر وعمر وعثمان — وهو ما يقال أنه كان محل اجماع المسلمين — علينا أن نحلل هذا الفعل لنرى ما يكشف عنه ، ولنحقق مسألة الاجماع فيه •

أولا — تولية أبى بكر :

ما ان عرف الأنصار خبر وفاة الرسول عليه الصلاة والسلام حتى اجتمعوا في سقيفة بني ساعدة واستقر رأيهم على سعد بن عبادَةَ سيد الخزرج •

ودعا عمر وأبو عبيدة أبا بكر واتجه ثلاثتهم الى سقيفة بني ساعدة حيث لحق بهم بعض المهاجرين • ويصف عمر رضى الله عنه هذا الاجتماع فيقول « فانطلقنا حتى أتيناهم في سقيفة بني ساعدة ، فاذا بين ظهرانيهم رجل مزمل فقلت : من هذا ؟ قالوا : سعد بن عبادَةَ ، قلت : ماله ؟ قالوا : به وجع ، فلما جلسنا نشهد خطيبهم فأتنى على الله بما هو له أهل ثم قال : أما بعد • • فنحن أنصار الله وكتيبة الاسلام ، وأنتم يامعشر المهاجرين رهط منا • • قال عمر : وظهر أنهم يريدون أن يغتصبوا الأمر فلما سكبت متكلمهم أردت أن أتكلم وقد زورت في نفسى مقالة قد أعجبتنى ، فأردت أن أقولها بين يدي أبى بكر ، فقال أبو بكر : على رسلك يا عمر • • فكرهت أن أغضبه ، فتكلم وكان أعلم منى وأوقر فوالله ما ترك من كلمة أعجبتنى من تزويرى الا قالها أو أفضل منها حتى سكبت قال : أما ما ذكرتم فيكم من خير فأنتم لله أهل ولكن لن تعرف العرب هذا الأمر الا لهذا الحى من قريش ، هم أو ساط العرب نسبا ودارا ، وهم رهط رسول الله ﷺ وقد روى عنه قوله : «الأئمة من قريش» ، وقد رضيت لكم أحد هذين الرجلين فبايعوا أيهما شئتم وأخذ بيدي ويد أبى عبيدة وكان يجلس بيننا ولم أكره شيئا مما قال غيرها ، قلت : والله أن أقدم فتضرب عنقى أحب الى من أن أتأمر على قوم فيهم أبو بكر • قال قائل من الأنصار : منا أمير ومنكم أمير ، فكثرت الملعط وارتفعت الأصوات حتى تخوفت الاختلاف ، فقلت : ألم يأمر النبى ﷺ بأن تصلى أنت بالناس يا أبا بكر ؟

فقد رضيكَ الرسول ﷺ لديننا أفلا نرضاك لديننا ؟ أبسط يدك ، فبسط يده فبايعته ثم بايعه المهاجرون ثم بايعه الأنصار ، وبعد أن تم تجهيز الرسول ﷺ طلب أبو بكر من المسلمين أن يجتمعوا لأمر هام بالمسجد ، فحضر كبار المسلمين وكل ذى رأى فيهم ثم وقف عمر بينهم وخطبهم قائلاً :
وان الله قد جمع أمركم على خيركم صاحب رسول الله ﷺ وثاني اثنين
اذ هما فى الغار فقوموا فبايعوا ، فعند ذلك بايع الناس بيعة العامة بعد
بيعة السقيفة (١٧٧) .

ثانياً — تولية عمر :

وبالنسبة لتولية عمر فان الثابت تاريخياً أن المصديق رضى الله عنه
حين أحس أنه يوشك أن يلحق بالرفيق الأعلى ، أحل المسلمين من بيعتهم له
وطلب منهم الاجتماع واختيار من يخلفه فى ولاية أمر المسلمين ، لكنهم
عادوا اليه ووكلوه فى الاختيار لهم حين لم يجتمعوا على واحد منهم ،
فكان أن استشار كبار الناس وأولى الأمر فيهم فى أمر عمر فلما أجمعوا
عهد اليه بالخلافة بعده . ولكنه لم ير أن ذلك كان كاف لعقد الخلافة له
فأشرف على الناس يسألهم هل يرضون عن اختياره لهم ، وكان بينهم
من عرف أنه عمر فرضوا به ثم بايعوه فتم له الأمر حينئذ (١٧٨) .

ثالثاً — تولية عثمان :

لقد روى الطبرى أيضاً قصة عهد عمر لأحد رجال الثورى ،
ومنها يتبين أن عبد الرحمن بن عوف الذى فوض اليه الاختيار لم يأل

(١٧٧) الطبرى : تاريخ الرسل والملوك ، المرجع السابق — القسم
الرابع ص ١٨٢٨ — ١٨٢٩ وفى نفس المعنى : سيرة ابن هشام ، القسم الثانى
ص ٦٦٠ — ٦٦١ وكذلك عبد الحميد بخيت : الخلافة الاسلامية — القسم
الاول — عصر الراشدين — الطبعة الثانية — دار العالم العربى
ص ٤٣ — ٤٤ ، ومحمد حسين هيكل : المصديق أبو بكر — الطبعة الثانية —
مكتبة النهضة المصرية ١٣٦٢ ص ٧٠ — ٧١ .

(١٧٨) الطبرى : تاريخ الأمم والملوك ج ٥ ص ٥١ وما بعدها .

جهدا ، وأمضى أياما وليالى يسأل الناس عن يختارونه ، ولم يعقد البيعة لعثمان الا بعد أن تيقن أن أغلبية الناس مجمعون عليه ثم بايع له الجميع .
ذلك كان فعل الصحابة في اختيار الخلفاء الثلاثة أبى بكر وعمر وعثمان . والذي يدل عليه هذا الفعل بيقين هو أن البيعة لهؤلاء الثلاثة كانت فقط من أهل المدينة ، ولم يشارك فيها بقية المسلمين الموجودين في المناطق الأخرى كمكة والطائف في حالة أبى بكر ، وبقية الأمصار التي فتحتها المسلمون وانتشر فيها الاسلام والمسلمون في حالة عمر وعثمان كمصر والشام والعراق وغيرها (١٧٩) .

واذا كان الأمر كذلك فان هناك سؤالاً يفرض نفسه وهو : هل هؤلاء المبايعون كانوا جماعة أهل المدينة وجماهيرها العامة أم هم أولى الرأي والأعتبار فيها — أى أصحاب الحل والعقد — من رؤوس الصحابة مهاجرين وأنصار ؟ لا نتردد في الإجابة على ذلك بأن هؤلاء المبايعون الذين اعتد بيعتهم كانوا من رؤوس الصحابة وأهل الحل والعقد فيهم باعتبارهم نواب عن جماعة المسلمين .

وعبارة الطبرى بالنسبة لبيعة أبى بكر تؤيد ذلك حيث ذكر — بعد أن أشار الى دعوة أبى بكر المسلمين للاجتماع في المسجد بعد اجتماع السقيفة — : « فحضر كبار المسلمين وكل رأى فيهم وهم الذين بايعوا »
واذا كانت عباراته بالنسبة لبيعة عمر وبيعة عثمان قد جاءت عامة الا أن مفهومها كذلك أن الذين بايعوا هم أهل الحل والعقد من رؤوس الصحابة وكبارهم .

ويؤيد ذلك ما ذكره ابن قتيبة في بيعة على رضى الله عنه اذ قال :
« وذكروا أنه لما كان في الصباح اجتمع الناس في المسجد . . ثم قام

(١٧٩) محمد أبو زهرة : تاريخ المذاهب الاسلامية ج ١ — المرجع السابق ص ١٠٢ ، وفي نفس المعنى انظر كذلك أبو الاعلى المودودي : تدوين الدستور الاسلامي ، المرجع السابق ص ٥٦ ، ومحمد حسين هيكل : الصديق أبو بكر — المرجع السابق ص ٣٥٨ .

الزبير فحمد الله وأثنى عليه ثم قال : أيها الناس .. إن الله قد رضى لكم الشورى فأذهب بها الهوى ، وقد تشاورنا فرضينا عليك فبايعوه .. فقام الناس فأتوا علياً في داره فقالوا : نبايعك ، فمد يدك ، لا بد من أمير فأنت أحق بها ، فقال : ليس ذلك اليكم ، إنما هو لأهل الشورى وأهل بدر ، فمن رضى به أهل الشورى وأهل بدر فهو الخليفة » (١٨٠) .

اذن فالذى كان يفهمه على رضى الله عنه هو أن البيعة لا تكون من جماهير المسلمين أيًا كانوا وإنما من فئة معينة منهم هم الذين يمثلون الأمة كلها وهم أهل الحل والعقد فيها وهم الذين وصفهم بأنهم أهل الشورى وأهل بدر .

ويؤيد هذا المعنى كذلك ما ذهبت إليه أم المؤمنين عائشة وطلحة والزبير وغيرهم من كبار الصحابة من أن البيعة لعلى لم تنعقد — مع أنه يبيع من عامة أهل المدينة — وكانت حجبتهم في ذلك أن الصحابة أهل الحل والعقد قد افترقوا بالآفاق ولم يحضر الا القليل ولا تكون البيعة الا باتفاق أهل الحل والعقد .

واذن فالذى يفهم من ذلك أن العبرة بما يتفق عليه أهل الحل والعقد ، وأن رأيهم في ذلك نهائى وملزم وأنه لا يلزم بعد ذلك موافقة جماهير المسلمين (١٨١) .

ومع ذلك حتى ان ثبت أن عامة المسلمين في المدينة — وليس أهل الحل والعقد فقط — قد شاركوا في البيعة فان ذلك لن يغير من الأمر شيئاً لأنه لن يستطيع قائل القول بأن هؤلاء الخلفاء قد تلقوا البيعة العامة من جماهير المسلمين بدليل أنه لم يشارك في هذه البيعة الكثير من المسلمين الموجودين بالأمصار الأخرى التي فتحها المسلمون وامتد إليها الاسلام كمكة والطائف ومصر والشام وغيرها ، وإنما غاية ما يمكن قوله ان هؤلاء

(١٨٠) ابن قتيبة : الإمامة والسياسة ج ١ — الطبعة الأخيرة

١٣٨٨ هـ — ١٩٦٩ م مكتبة الحلبي ص ٤٦ .

(١٨١) ابن خلدون : المقدمة ، المرجع السابق ص ٢٣٧ — ٢٣٨ .

(١٧ — الدولة والسيادة)

الخلفاء قد تلقوا البيعة من جماهير المسلمين في المدينة فقط باعتبار أن المدينة هي عتب الاسلام ، وأن أهلها من مهاجرين وأنصارهم حماة والسابقين اليه . وذلك معناه أنهم النخبة أو المصفوة الذين يمثلون الأمة الاسلامية الناشئة ، هم أولوا الرأي والعقل فيها ، هم أهل الحل والعقد في الأمة الاسلامية . ويؤيد هذا النظر أنه بعد مقتل عثمان رضى الله عنه ، التمس الخارجون عليه من يقوم بالأمر بعده فلم يجدوه ، وعرضوا الخلافة على على وطلحة وسعد بن أبى وقاص فلم يقبلوا ، فلما يئسوا من ذلك جمعوا أهل المدينة وقالوا لهم : يا أهل المدينة . . . أنتم أهل الشورى وأنتم تعقدون الامامة ، وكلكم جائز على الأمة ، فانظروا رجلا تنصبونه ، ونحن لكم تبع (١٨٢) . وليس معنى ذلك الا أنهم يرون أن أهل المدينة هم أهل الحل والعقد في الأمة الاسلامية .

اذن فالذى يدل عليه فعل الصحابة هو أن الاختيار كان لأهل الحل والعقد — سواء أخذناهم بالمعنى المضيق أى أهل الحل والعقد في المدينة ، أو بالمعنى الواسع أى أهل المدينة جميعهم باعتبارهم أهل الحل والعقد في الأمة الاسلامية — وأن اختيارهم ذلك كان اختياراً نهائياً لا يتوقف على موافقة جماهير المسلمين وهذا هو الذى يقال انه قد حدث اجماع عليه .

ونحن لا نسلم بدعوى الابعام هذه لأن كثيرا من الصحابة رأوا أن الامامة لا تنعقد الا بجمهور أهل الحل والعقد فى كل بلد .

من هذا الرأي معاوية وعمرو بن العاص وعائشة والزبير وابنه عبد الله وطلحة وابنه محمد والنعمان بن بشير وغيرهم ، وهو الرأي الذى بنوا عليه عدم انعقاد البيعة لعلى رضى الله عنه (١٨٣) .

كان ذلك رأينا فى الخلاف الذى طرحناه : هل تنعقد الخلافة باختيار

(١٨٢) عبد المتعال الصعبدى : السياسة الاسلامية فى عهد الخلفاء الراشدين — دار الفكر العربى ص ٢٤٦ — ٢٤٨ .

(١٨٣) ابن خلدون : المقدمة ، المرجع السابق ص ٢٣٧ — ٢٣٨ .

أهل الحل والعقد وحدهم ، أم أن الاختيار لا يعدو أن يكون ترشيحا يتعين أن تصدق عليه جماهير المسلمين بالبيعة العامة • وقد انتهينا من تحليل السوابق التاريخية الى ترجيح الرأي الأول •

ومع ذلك فان هذا الخلاف — فى نظرنا — ليس بذى خطر وذلك لسببين :

أولهما : أن كلا من الطريقتين تعد طريقا حرا يحقق رضا الأمة فى اختيار رئيس الدولة • وسواء تم اختيار رئيس الدولة بمعرفة أهل الحل والعقد — أى نواب الأمة — أم بمعرفة جماهير المسلمين — أى بطريق الاستفتاء العام — فان كلا من الطريقتين مأخوذ به فى الدساتير الحديثة •

وعلى سبيل المثال فان دستور الجمهورية الرابعة فى فرنسا الصادر سنة ١٩٤٦ كان يأخذ باختيار رئيس الدولة عن طريق « البرلمان » أى بواسطة نواب الأمة ثم عدل عن ذلك فى دستور السنة الخامسة الصادر سنة ١٩٥٨ فأصبح اختيار رئيس الدولة يتم عن طريق استفتاء الشعب •

ثانيهما : أن هذه المسألة ليس فيها نص ولا اجماع كما ذكرنا — فلم تأت الشريعة الإسلامية بنصوص خاصة بتنظيم الاختيار وبكيفية ولم ينعقد على ذلك اجماع لأن الأمر فى هذه المسألة مما يختلف بظروف الحال من الزمان والمكان وقدرة الأشخاص على الانتقال والاتصال ومن ثم فانه يكون للمسلمين أن ينظموا أمر الاختيار بما يلائم ظروفهم ، وليس ثمة ما يحصل بينهم وبين جعل اختيار رئيس الدولة موكولا الى جماهير المسلمين يمارسونه عن طريق الاستفتاء العام بعد ترشيحه من نوابهم أهل الحل والعقد مادام ذلك يحقق ابداً الأساسى وهو أن يتم اختيار

ال خليفة — أى رئيس الدولة — برضاء عامة المسلمين •

أما كيف يتبين رضا عامة المسلمين ، فان الاسلام لم يضع لهذا الغرض طريقا محددًا • فالواقع أن الحكم القائم على الرضاء له حقائق وأشكال أو جوهر وعرض كما يقول أهل المنطق • فأما الجوهر فهو حرية المحكومين فى اختيار حكومتهم ، وأما العرض فهو نصوص الدساتير وقوانين

الانتخاب واجراءاته ، وصناديق الاقتراع وما اليها لأنها وسيلة الى حرية الحكم وليست غاية مقصودة لذاتها . فقد تكون دساتير وقوانين انتخاب ، واجراءات وصناديق اقتراع ولا حرية في اختيار الحكام ، وقد توجد الحرية ولا يوجد شيء من هذه الوسائل والأدوات . وقد تم اختيار الخلفاء الأولين بموافقة المحكومين ، ولم يكن واحد منهم مفروضا على الرعية بغير اختيارها أو مختارا لغير مصلحتها ولم يكن اختيار الخليفة ملزما لو لم يكن مطابقا لرأيها وتقديرها .

المطلب الثاني

سلطة الخليفة

في حديثهم عن الخلافة ، لا يمل المستشرقون من الحديث عن مكانة الخليفة ومركزه في الدولة الاسلامية ، فيزعمون أنه ظل الله في أرضه ، وأنه لا يستل عما يفعل ، وأنه صاحب الأمر والنهي في الدولة لا يعارضه أحد ولا يجزؤ أن يقف في سبيله مخلوق وهم يستندون في ذلك — اما عن جهل أو عن سوء قصد — الى سلسلة طويلة من الأخطاء بعضها مستمد من خيالهم المريض ، والبعض الآخر مستمد من أخطاء حكومات الواقع الاستبدادية التي حكمت الدولة الاسلامية فترة طويلة ، والباحث المنصف لا ينظر الى أخطاء التطبيق ثم يستمد منها دليلا لكي يعمم حكمه ، أو يستخلص منها قاعدة عامة عن سلطة الخليفة في النظام القانوني الاسلامي ، انما عليه أن ينظر الى قواعد هذه الشريعة ومبادئها العامة ، ثم ان أراد أن يعرف كيف طبقت هذه القواعد بما يتلاءم مع روح هذه الشريعة فعليه أن يتفحص حكم الخلفاء الأول الراشدين رضوان الله عليهم . أما أن يتعمى الباحث عن هذه الفترة الزاهرة في تاريخ البشرية كلها ، ويتعمى كذلك عن قواعد هذه الشريعة ومبادئها ولا يرى أمامه سوى حكومات الواقع الاستبدادية التي تكالبت على الخلافة ، والتي كان قيامها نفسه وكثير من أعمالها مخالف للشريعة ، فان هذا الباحث لا يمكن أن يوصف بالانصاف .

ومن الأمثلة على ذلك ما كتبه المستشرق الايطالى جويدى فى تحليله
لمقال أحد الكتاب من أن « الخليفة هو السيد المطلق لكل المسلمين » (١٨٤)
وما كتبه الأستاذ مارجوليوث من أنه « أياً كان الحكم الذى يستقر الرأى
على الاعتراف به فان الرعايا المسلمين ليست لهم أية حقوق قبل رئيس
الجماعة القائم » ثم قوله بأن « الحاكم ليس مسئولاً أمام أحد » (١٨٥)
وما كتبه الأستاذ ماكدونالد من أنه « لا يمكن على الاطلاق أن يكون الامام
حاكماً دستوريا بالمعنى الذى نعرفه » (١٨٦) .

وليت الأمر قد اقتصر على المستشرقين ، اذن لهان الخطب ، ولكننا
وجدنا من المسلمين من سار سيرتهم ونهج نهجهم فكتب أحد علمائهم يقول
« فالخليفة عندهم ينزل من أمته بمنزلة الرسول ﷺ من المؤمنين ،
له عليهم الولاية العامة والطاعة التامة والسلطان الشامل ... وعليهم
أن يحبوه بالكرامة كلها لأنه نائب رسول الله ﷺ وليس عند المسلمين مقام
أشرف من مقام رسول الله ﷺ ؛ فمن سما الى مقامه فقد بلغ الغاية التى
لا مجال فوقها لخلق من البشر » ثم يضيف فى موضع آخر « وجملة
القول أن السلطان خليفة رسول الله ﷺ وهو أيضاً حمى الله فى بلاده
وظله الممدود على عبادته ، ومن كان ظل الله فى أرضه وخليفة رسول الله
ﷺ فولايته عامة ومطلقة كولاية الله تعالى وولاية رسوله الكريم ولا غرو
حينئذ أن يكون له حق التصرف فى رقاب الناس وأموالهم وأبضاعهم ..
وأن يكون له وحده الأمر والنهى وبيده وحده زمام الأمة وتدير ما جل
من شئونها وما صغر (١٨٧) .

Orient Moderne, II. 1922, p. 121. (١٨٤)

D. S. Margoliouth : Muhammedanism, p. 97. (١٨٥)

Macdonald : Development of Muslim Theology (١٨٦)
Jarisprudence and Constitutionnel Theory p. 58 - 59.

(١٨٧) على عبد الرازق : الاسلام واصول الحكم ، المرجع
السابق ص ٣ — ٤ .

ونحن لا ندرى أى مصدر استقى منه هو وأنصاره من المستشرقين هذا الكلام ، فكل ما عرضناه من بداية حديثنا عن نظرية السلطة فى الاسلام مرورا بسلطتى التشريع والتنفيذ وطريقة اختيار الخليفة ، يظهر بوضوح أن هذا الأخير ليس الا رجلا اختارته الأمة ليكون ممثلا لها ويتولى الاشراف على أمورها وتدير شئونها • ولا يعرف الاسلام للخليفة مركزا خاصا فى الأمة من بعض ما يكون على أبناء الأمة من واجبات ، بل كل أبناء الاسلام فى نظره سواء فى الحقوق والواجبات العامة •

فالخليفة ليس له أى صفة من صفات الألوهية ، وليس مقدسا ولا معصوما فى نظر المسلمين ، وليس له الحق وحده فى بيان الدين وتفسير نصوصه ، وليس له سلطة دينية على أحد ، كما أنه ليس حاكما استبداديا مطلقا ، بل هو مقيد بالشريعة الاسلامية ولا يجوز له تعدى حدودها والا بطلت قراراته المخالفة وتعرض للعزل من الأمة التى اختارته ، ثم هو مقيد بعد ذلك بمصلحة المسلمين الذين اختاروه وولوه • ولعل أصدق وصف له يصور مكانته فى النظام القانونى الاسلامى أصدق تصوير هو ما ورد على لسان الخليفة العارف عمر الفاروق رضوان الله عليه اذ يقول لأبى موسى الأشعرى واليه على الكوفة « يا أبا موسى انما أنت واحد من الناس غير أن الله قد جعلك أثقلهم حملا ... ان من ولى أمر المسلمين يجب عليه ما يجب على العبد لسيده » (١٨٨) •

وبمجرد اختياره من الأمة فان الخليفة يصبح رئيسا للدولة والحكومة لكنه ليس مطلق السلطة اذ أن له اختصاصات محددة لا يستطيع أن يتجاوزها كما لا يستطيع أن يسيء استعمالها •

وسلطة الخليفة يعبر عنها الفقهاء بالولاية ، ويقولون ان ولاية الخليفة ولاية عامة ، ويقابلون بينها وبين الولاية الخاصة كولاية القضاة وحكام الأقاليم وسائر الموظفين الآخرين •

(١٨٨) محمد جميل احمد : فى تقديمه لكتاب الطرق الحكيمة لابن القيم ، المرجع السابق ص ٤ من المقدمة .

● نطاق سلطة الخليفة أو ولايته :

• ولاية الخليفة أو سلطته عامة بالنسبة للمكان وبالنسبة للأشخاص .
فمن حيث المكان ، تمتد ولاية الخليفة الى كل أجزاء الدولة الاسلامية
التي يطلق عليها الفقهاء اسم « أرض الاسلام » وهذه تشمل كل الأقاليم
الخاضعة للحكم الاسلامي . ولقد كان العالم الاسلامي — قبل تفككه —
وحدة خاضعة لحكومة الخلافة ، وكانت هذه الوحدة من السمات البارزة
للعالم الاسلامي .

ومن حيث الأشخاص فان ولاية الخليفة تمتد لتتناول كل المسلمين
في الدولة الاسلامية . كذلك فانه يخضع لهذه الولاية غير المسلمين
المقيمين في الدولة الاسلامية ، مع اختلاف بسيط بطبيعة الحال بينهم وبين
المسلمين . فغير المسلمين — كقاعدة — يخضعون بالنسبة لمعاملاتهم
للشريعة الاسلامية ، وفي غير ذلك لهم مطلق الحرية في ممارسة
شعائر دينهم .

● مضمون ولاية الخليفة :

ومن حيث مضمونها فان ولاية الخليفة تمتد الى كافة مجالات السلطة
التنفيذية . وقد تكلم الفقهاء في هذه الاختصاصات بكثير من التفصيل .
فالمأوردى على سبيل المثال يحدد اختصاصات الخليفة بعشر (١٨٩) .

(١٨٩) المأوردى : الاحكام السلطانية ، المرجع السابق ص ١٥ — ١٦
حيث يقول : والذي يلزمه من الأمور العامة عشرة أشياء :

أحدها : حفظ الدين على أصوله المستقرة وما أجمع عليه سلف الأمة ،
فان نجم مبتدع أو زاغ ذو شبهة عنه أوضح له الحجة وبين له الصواب
وأخذه ، بما يلزمه من الحقوق والحدود ليكون محروساً من خلل الأمة
ممنوعة من زلل .

الثاني : تنفيذ الاحكام بين المتشاجرين وقطع الخصام بين المتنازعين حتى
تعم النصفة فلا يتعدى ظالم ولا يضعف مظلوم .

ومع اعجابنا بيقظة الماوردي ولفته النظر الى أمور هي غاية في الدقة كإشارته الى مباشرة الخليفة بنفسه مشارفة الأمور وتصفح الأحوال وألا يركن في ذلك الى التفويض ، وتوجيهه للخليفة الى أن يحسن اختيار معاونيه ، إلا أننا مع ذلك لا نوافق على حصر واجبات الخليفة أو اختصاصاته في هذه الأمور العشرة التي سردناها ، ذلك لأن هذه الاختصاصات هي بطبيعتها غير قابلة للتحديد القاطع . ونحن نلمح في أقوال الماوردي عبارة تصلح في نظرنا لأن تكون جامعة لاختصاصات الخليفة أو رئيس الدولة دون تحديد لهذه الاختصاصات وهي قوله « يباشر بنفسه مشارفة الأمور وتصفح الأحوال لينهض بسياسة الأمة وحراسة الملة » — فحراسة الملة وسياسة الأمة هي محور اختصاصاته والمضمون الشامل لكل واجباته ، وله أن يقوم بكل عمل يحقق حراسة الملة وسياسة الأمة .

الثالث : حماية البيضة والذب عن الحريم ليتصرف الناس في المعاش وينتسروا في الأسفار آمنين من تغرير بنفس أو مال .

الرابع : إقامة الحدود لقصان محارم الله تعالى عن الانتهاك وتحفظ حقوق عباده عن اتلاف واستهلاك .

والخامس : تحصين الثغور بالعدة المانعة والقوة الدافعة حتى لا تظهر الأعداء بغرة — ينتهكون فيها محرماً أو يسفكون فيها لمسلم أو معاهد دماً .
والسادس : جهاد من عاند الاسلام بعد الدعوة حتى يسلم أو يدخل في الذمة ليقام بحق الله تعالى في إظهاره على الدين كله .

والسابع : جباية الفئء والصدقات على ما أوجبه الشرع نصاً واجتهاداً من غير خوف ولا عسف .

والثامن : تقدير العطايا وما يستحق في بيت المال من غير سرف ولا تقتير ودفعه في وقت لا تقديم فيه ولا تأخير .

والتاسع : استكفاء الأمناء وتقليد النصحاء فيما يفوض اليهم من الأعمال وما يكله اليهم من الأموال لتكون الأعمال بالكفاءة مضبوطة والأموال بالأمناء محفوظة .

العاشر : أن يباشر بنفسه مشارفة الأمور وتصفح الأحوال لينهض بسياسة الأمة وحراسة الملة ، ولا يعول على التفويض متشاغلاً بلذة أو عبادة فقد يخون الأمين ويفسد الناصح .

ولقد انتقد الدكتور السنهوري الفقهاء في عرضهم لاختصاصات الخليفة اذ عرضوها كما يقرر مختلطة بعضها ببعض دون أى تقسيم أو تمييز بينها ، لذلك فقد قسم هو هذه الاختصاصات الى اختصاصات دينية واختصاصات سياسية وأدخل في الاختصاصات الدينية حفظ الدين والجهاد ، والزكاة ، والصلاة والصوم ، والحج . وجعل الاختصاصات السياسية شاملة المحافظة على الأمن الداخلى والخارجى ، وتعيين الوزراء وحكام الأقاليم والقضاة وجباة المال وعزلهم^(١٩٠) . ولقد تابع الدكتور السنهوري في هذا التقسيم بعض رجال القانون^(١٩١) وقد ذكر الدكتور السنهوري أن ابن خلدون يميز كذلك بين الاختصاصات الدينية للخليفة وبين الاختصاصات الملكية والسلطانية ، وأن كل التقسيم الذى أجراه ابن خلدون لا يتفق — في نظره — مع تقسيمه لاختصاصات الخليفة ، من ذلك أن ابن خلدون عد الاختصاص باقامة العدالة واجبا دينيا بينما عده هو واجبا سياسيا^(١٩٢) .

وبالرجوع الى عبارة ابن خلدون نجد أنه لم يقصد الى التمييز بين الاختصاصات الدينية والاختصاصات السياسية للخليفة كما فعل الأستاذ الدكتور السنهوري ، وإنما كل ما قصده هو أن يبين ما تتميز به الخلافة عن الملك ، فابن خلدون كما نعرف يقسم أنواع الحكم الى ملك طبيعى وملك سياسى وخلافة ، وقد أراد في عبارته أن يقول ان للملك خطط في رعاية مصالح الناس في العمران البشرى ، وأما الخلافة وان كان الملك يندرج تحتها بهذا الوصف وهذه الخطط الا أنها أتت بإضافات جديدة ، أتت بخطط أخرى علاوة على ذلك ، هي الخطط الدينية ، ومن هنا كان كلامه على الاثنين الخطط الدينية والخطط السياسية^(١٩٣) .

(١٩٠) د. السنهوري : الخلافة ، المرجع السابق ص ١٣٨ وما بعدها.

(١٩١) منهم الأستاذ الدكتور سليمان الطماوى : انظر في ذلك كتاب

« السلطات الثلاث في الاسلام » — المرجع السابق ص ٢٧٥ — ٢٨٠ .

(١٩٢) د. السنهوري : الخلافة ، المرجع السابق ١٤٣ — هامش ١١ .

(١٩٣) وعبارة ابن خلدون جاءت تحت عنوان «فصل في الخطط الدينية»

وأياً ما كان الأمر فنحن لا نوافق على تقسيم اختصاصات الخليفة الى اختصاصات دينية واختصاصات سياسية ونبنى رأينا هذا على الحجج الآتية :

أولاً : أن هذا التقسيم فى نظرنا تحكمى لا يقوم على معيار دقيق ، فمن الاختصاصات الدينية ما يمكن أن يدخل فى الاختصاصات السياسية والعكس • وآية ذلك ما ذكره السنهورى نفسه من أنه بينما اعتبر هو « تحقيق العدالة » من الاختصاصات السياسية ، اعتبرها ابن خلدون من الاختصاصات الدينية •

ثانياً : أن الفصل بين الاختصاصات الدينية والسياسية والقول بأن لرئيس الدولة أو الخليفة فى الاسلام اختصاصات دينية قد يوحى لا سيما للأجانب المتأثرين بالبابوية بأن الخليفة عند المسلمين له سلطة روحية أو أنه معصوم أو قديس أو أنه يغفر الذنوب أو يتلقى اعترافات المذنبين ، شأن البابا عندهم •

ثالثاً : أن هذا التقسيم الذى يضع حداً فاصلاً بين اختصاصات الخليفة الدينية واختصاصاته السياسية يتنافى فى نظرنا مع روح الاسلام

= الخلافة « وفيه يقول « لما تبين أن حقيقة الأمر نيابة عن صاحب الشرع فى حفظ الدين وسياسة الدنيا فصاحب الشرع متصرف فى الأمرين أما فى الدين فبمقتضى التكليف الشرعية التى هو مأمور بتبليغها وحمل الناس عليها وأما سياسة الدنيا فبمقتضى رعايته لمصالحهم فى العمران البشرى وقد قدمنا أن هذا العمران ضرورى للبشر وإن رعاية مصالحهم كذلك لئلا يفسد إن أهملت وقدمنا أن الملك وسطوته كاف فى حصول هذه المصالح لهم ، إنما تكون أكمل إذا كانت بالأحكام الشرعية لأنه أعلم بهذه المصالح فقد صار الملك يندرج تحت الخلافة إذا كان اسلامياً ويكون من توابعها وقد ينفرد إذا كان فى غير الملة وله على كل حالة مراتب خادمة ووظائف تابعة تتعين خططا وتتوزع على رجال الدولة بوظائفهم فيقوم كل واحد بوظيفته حسبما يعينه الملك الذى تكون يده عالية فيتم بذلك أمره ويحسن قيامه بسلطانه ، وأما المنصب الخلافى وإن كان الملك يندرج تحته بهذا الاعتبار الذى ذكرناه فتصرفه الدينى يختص بخطط ومراتب لا تعرف إلا للخلفاء الاسلاميين ونذكر الآن الخطط الدينية المختصة بالخلافة ونرجع الى الخطط الملائكية السلطانية » .

ابن خلدون : المقدمة ، المرجع السابق ص ٢٤٢ — ٢٤٣ •

ومبادئه العامة ، فالاسلام كما هو معروف دين ودنيا ، لا تنفصل فيه الدنيا عن الدين كما هو الحال في العالم المسيحي ونحن نخشى أن يتخذ مثل هذا التقسيم مبررا لفصل الدين عن الدنيا في الاسلام وما يترتب على ذلك من آثار لعل أخطرها في نظرنا هو انحصار تأثير الدين عن الحياة العامة والتوجيه في دولة المسلمين .

والنتيجة التي ننتهي اليها من ذلك هي أن عبارة الماوردي العامة « حراسة الملة وسياسة الأمة » تظل في نظرنا صالحة للإشارة الى اختصاصات رئيس الدولة الاسلامية في جملتها دون حصر أو تحديد مسبق . ذلك أن هذا الحصر فضلا عن صعوبته يخشى أن يضع قييدا على الحكومات الاسلامية فيما لو رأت استمداد دساتيرها من الشريعة الاسلامية فمن المصلحة اذن ترك المسألة هكذا وبدون تحديد لكي تكون كل دولة في سعة من أن تفرع في هذه الاختصاصات وتنشئ اختصاصات جديدة على ضوء مصالحها وظروفها .

وحراسة الملة أو ما يعبر عنه أحيانا بحفظ الدين أو حفظ العقيدة له أهمية خاصة في النظام الاسلامي لأن الدولة في الاسلام لا تقوم على أساس عنصري وعلى العصبية وإنما تقوم وحدتها على عقيدة الهية . وهذا يتطلب من رئيس الدولة الاسلامية عملا على كل من المستوى الخارجي والداخلي .

فعلى المستوى الخارجي فإن الخليفة مكلف بإبلاغ هذه العقيدة أو هذه الدعوة الى الأمم كافة بكل الوسائل الودية مع تأمين حريتها بالوسائل الدفاعية .

وعلى المستوى الداخلي فإن التزامه الأساسي هو تجلية هذه العقيدة وإزالة ما قد يعلق بها من رواسب ليست من جوهرها ، ثم تعميقها في نفوس أفراد الأمة ومطابقة سلوكهم لقيمها وإشرابها في قلوب الناشئة ، كل ذلك عن طريق التربية والقدوة الحسنة (١٩٤) .

(١٩٤) محمد كامل ياقوت : الشخصية الدولية في القانون الدولي العام ، المرجع السابق ص ٤٧٢ — ٤٧٣ .

ولا ينبغي أن يفهم من ذلك أن الاختصاص بحفظ العقيدة هو اختصاص ديني محض • ذلك أن وحدة الأمة تقوم كما قدمنا على أساس هذه العقيدة •

ورئيس الدولة يلتزم بمقتضى قيادته السياسية للأمة بحماية وحدتها وحماية المقومات التى تقوم عليها هذه الوحدة وفى مقدمتها العقيدة •

وسياسية الأمة «يمكن أن تشمل على سبيل المثال — لا الحصر — المحافظة على الأمن والنظام العام فى الدولة ، والدفاع عنها فى مواجهة أعدائها • والإشراف على إقامة العدل بين الناس وإدارة الدولة من الناحية المالية ، وتعيين الموظفين • الخ ، وهذه الأمثلة بطبيعة الحال لا تستغرق كل اختصاصات الخليفة إذ أن له أن يتخذ من الاجراءات ما يراه كفيلا بتحقيق مصلحة الأمة •

● سلطة الخليفة مقيدة :

الأمر الذى لا شك فيه أن سلطة الخليفة ليست مطلقة ، وإنما هى سلطة مقيدة بقيدين هامين :

الأول : ألا يخالف نصا صريحا ورد فى القرآن أو السنة ، وأن يكون الاجراء الذى يتخذه متققا — فضلا عن ذلك — مع روح الشريعة ومقاصدها •

الثانى : ألا يخالف ما اتفقت عليه الأمة الإسلامية أو يخرج على ارادتها •

وأساس ذلك أن الخليفة نائب عن الأمة ، منها يستمد سلطانه ، ويرجع اليها فى تحديد هذا السلطان ومداه ، فالأمة تستطيع فى كل وقت أن توسع من هذا السلطان وأن تضيق منه أو تقيده بقيود كلما رأت فى ذلك مصلحة أو ضمانا لحسن القيام على أمر الله ومصلحة الأمة •

وجمهور الفقهاء من أهل السنة يسلمون بهذا الرأي^(١٩٥) ويسلم به كذلك المنصفون من المستشرقين^(١٩٦) .

خلاصة الباب

والنتيجة التي ينتهي إليها هذا الباب هي أن للنظام القانوني الإسلامي نظريته الخاصة في سلطة الدولة أو السلطة العامة .
وطبقاً لهذه النظرية فإن للسلطة العامة أساسها القانوني أو الشرعي ، وهو ليس أساساً خيالياً أو مفترضاً ، وإنما هو أساس واقعي مستمد من نصوص الدستور الأعلى في هذا النظام الذي قرر حق الأمر بالنص الدستوري الأمر ، « ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر ، وأولئك هم المفلحون »(*) . ثم قرر صفة الالتزام لقرارات تلك الجماعة بالنص الدستوري الثاني وهو قوله تعالى : « يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم »(**) .
وهذا النص هو الذي فرض على الأمة واجب الطاعة لهذه الجماعة . وبذلك يكتمل وجود السلطة العامة .

(١٩٥) محمد بخيت الطيعي : حقيقة الإسلام وأصول الحكم ، المرجع السابق ص ٥ ، عبد المتعال الصعيدي : السياسة الإسلامية في عهد الخلفاء الراشدين ، المرجع السابق ص ٢٦ — ٢٧ ، عبد العزيز المراغي : نظم الحكم كما يراه المسلمون (مقال منشور بهجلة رسالة الإسلام السنة الثانية العدد الرابع — ص ٣٧٩ — ٣٨٦) .

(١٩٦) ميلو Millot : مقدمة لدراسة الشريعة الإسلامية — المرجع السابق ص ٥ ، فبعد أن أورد نص خطبة أبي بكر أثر توليه الخلافة والتي توجه بها إلى المسلمين قائلاً « وليت عليكم ولست بخيركم فإن أحسنتم فأعينوني وإن أسأت فقوهوني » علق عليها بقوله « فأبو بكر لم يعتبر نفسه أذن حاكماً مطلقاً ، ولا محتكراً وحده لحق تفسير الكتاب المقدس ، ولم يدع لنفسه أية قداسة ، ولا أية صلة بالسماء ، وإنما كان يعتبر نفسه فرداً كبقية أفراد الجماعة ، أو مجرد نائب أو وكيل عن الأمة التي اعترف لها — مقدماً — بالحق في تقديمه » .

(*) آل عمران : ١٠٤ .

(**) النفساء : ٥٩ .

ثم بينا أن هذه السلطة العامة هي أساسا للأمة ، ولكن ينوب عنها في مباشرتها أهل الحل والعقد نواب الأمة • ولأن هذه النيابة مصدرها النصوص ذاتها فلقد انتهينا إلى أنها نيابة قانونية ، وأن الشريعة الإسلامية قد سبقت كل الشرائع في العالم في تقريرها لفكرة النيابة القانونية •

وفى بيان مضمون السلطة العامة هذه رأينا أنها تنقسم إلى سلطتين فرعيتين : سلطة التشريع وسلطة التنفيذ •

أما عن سلطة التشريع فلقد أوضحنا أن الأمة لها سلطة تشريعية فيما ليس فيه نص من قرآن وسنة • لكن هذه السلطة ليست مطلقة إذ يحدّها هذا القيد الدستوري المستمد من النصوص الوحيية •

والنتيجة التي تقترب على ذلك هي أن الأمة لا تملك التشريع بما يخالف هذه النصوص • وبعد ذلك أوضحنا أن الذي ينوب عن الأمة في سلطتها التشريعية هم أهل الحل والعقد بصفة عامة وليس المجتهدون بصفة خاصة كما يقرر ذلك جانب من الفقه •

وأما عن سلطة التنفيذ ، فلقد بينا أن النظرية الإسلامية قد استحدثت فكرة الخلافة وأن على رأس الخلافة يوجد الخليفة الذي يقابل رئيس الدولة ، وهذا الخليفة هو مستودع السلطة التنفيذية كلها ، يعاونه فيها الوزراء حكام الأقاليم وقواد الجيوش وجباة المال • أما عن كيفية توليه الخلافة فلقد انتهينا إلى أن الأمة هي التي تختاره بالانتخاب الحر الذي يقوم به نوابها أهل الحل والعقد ، واستبعدنا في ذلك الطرق الأخرى التي ذهب إليها بعض الفقه وأهمها القوة والنص وتولية العهد •

وعن سلطة الخليفة فقد استبعدنا ما ذهب إليه بعض المستشرقين من أنه حاكم مطلق ليس لرعاياه تجاهه أية حقوق • ورأينا أن لهذا الخليفة اختصاصات محددة لا يستطيع أن يتجاوزها وأن سلطته مقيدة بقيدين أساسيين :

أولهما : النصوص الوحيية من قرآن وسنة والتي تعد بمثابة النصوص الدستورية التي لا يملك هو أو غيره الخروج عليها •

وثانيهما : ارادة الأمة التي اختارته والتي منها يستمد سلطته ، والتي تملك أن توسع في اختصاصاته أو تضيق منها كما تملك عزله ان ' حاد عن الطريق السوى •

والخلاصة اذن بالنسبة للأساس الذي تقوم عليه السلطة العامة ، أنه أساس واقعى مستمد من نصوص فعلية من الكتاب الكريم دستور المسلمين الأساسى ، وبالنسبة لضمون هذه السلطة فلقد تبين لنا أنها سلطة مقيدة سواء أكان ذلك فيما يتعلق بالتشريع أو التنفيذ •

فهل ذلك ما تقدمه نظرية السيادة فى أساسها وفى مضمونها ؟

ذلك ما سوف يكشف عنه الباب التالى الذى سوف نخصصه للمقارنة

بين النظريتين •



الباب الثالث

المقارنة بين نظرية السيادة والنظرية الإسلامية في سلطة الدولة

يرى العميد موريس هوريو أن المطلوب من أى نظرية صالحة للسلطة أن تحقق شرطين^(١) :

الأول : أساس مقبول للسلطة .

الثانى : ضمانات لتقييد السلطة .

ونحن وان كنا نتفق تماما مع رأى العميد هوريو الا أننا نرى مع ذلك أن نضيف أن من مقتضى الشرط الثانى المتعلق بضمانات تقييد السلطة ، أن تكون السلطة نفسها مقيدة ، أما ان لم تكن كذلك فلا محل للحديث عن ضمانات للتقييد .

وعلى هذا فان المطلوب من أى نظرية صالحة للسلطة فى نظرنا أن تحقق شروطا ثلاثة :

الأول : أساس مقبول للسلطة .

الثانى : تقييد لهذه السلطة .

الثالث : ضمانات لهذا التقييد .

فهل تحقق كل من النظرية الاسلامية فى السلطة العامة ونظرية السيادة هذه الشروط الثلاثة ؟

(١) موريس هوريو : سيادة الامة ، المرجع السابق ص ١٧٩ .
(١٨ - الدولة والسيادة)

ذلك ما سوف نحاول تبليانه فى هذا الباب الذى سوف ينقسم الى
فصول ثلاثة :

الفصل الأول : ونخصه لبيان ما اذا كانت كل من النظريتين
تقدم أساسا مقبولا للسلطة من عدمه •

والفصل الثانى : ونخصه لبيان ما اذا كانت كل من النظريتين
تتضمن تقييدا للسلطة من عدمه •

والفصل الثالث : ونخصه لبيان ما اذا كانت كل من النظريتين
تقدم ضمانات لتقييد السلطة من عدمه •

الفصل الأول

من حيث أساس السلطة

ان الأساس المقبول للسلطة في نظرنا لن يكون سوى الأساس القانوني أو الشرعي لهذه السلطة .

والواقع أن مشكلة البحث عن الأساس القانوني للسلطة قد وجدت منذ وجدت الدول ، ففي كل وقت كانت هذه المسألة محل نقاش وجدل ، لأن الأمر كان يتعلق بتبرير مركز الحكام في الدولة . ولهذا السبب فلقد كانت هناك دائما نظريات تحاول أن تبين أن سلطة الأمر في الدولة لها صاحب شرعي له بهذا الوصف الحق في إصدار أوامر إلى الرعية ، وعلى هذه الرعية واجب الطاعة . وذلك هو ما يعبر عنه بالأساس القانوني للسلطة .

فهل نستطيع كل من نظرية السيادة والنظرية الإسلامية أن تقدم هذا الأساس القانوني للسلطة ؟ ذلك ما سنوف نحاول الرد عليه في المبحثين التاليين :

المبحث الأول : ونخصه لأساس السلطة طبقا لنظرية السيادة .

المبحث الثاني : ونخصه لأساس السلطة في النظرية الإسلامية .

المبحث الأول

أساس السلطة طبقا لنظرية السيادة

لقد سبق لنا أن بيننا أن فكرة السيادة قد اكتسبت مضمونا أصيلا وخصائص معينة منذ ظهورها على يد بودان في القرن السادس عشر وقت

أن كانت للملك ، وأنها انتقلت بذلك المضمون وببتك الخصائص الى الأمة وأصبحت تعرف بسيادة الأمة ، وذلك على يدى الثورة الفرنسية التى تأثرت فى ذلك بجان جاك روسو .

ولكى يكون العرض مكتملا فانه يتعين علينا أن نبين ما اذا كانت نظرية السيادة فى أى من مرحلتها السابق الاشارة اليهما قد استطاعت أن تقدم أساسا قانونيا لسلطة الدولة العامة أم لا .

أولا — نظرية السيادة فى مضمونها الاصيل :

لقد بينا عند تعريف السيادة وعند تحديد مضمونها ، أن السيادة تعنى أمرين :

الأول : حق فى الاستقلال التام ، وفى السلطة العليا يعتبر حقا طبيعيا لا يمكن النزول عنه أو التصرف فيه .

والثانى : أن هذا الحق يعتبر فى مجاله الخاص حقا ساميا بصفة مطلقة ، وليس بصفة نسبية . أى أن استقلال صاحب السيادة يعتبر استقلالا تاما بالنسبة لكل كما أن سلطته تعتبر سلطة عليا على الجميع ، فسلطته ليست فقط عليا بالنسبة لجزء معين من المجتمع السياسى ، ولكنها عليا بصفة مطلقة أى فوق الجميع .

ولقد سبق أن أوضحنا أن هذا المضمون للسيادة قد استخلصه بودان ومن بعده هوبز ، واستندا فى ذلك الى أن الشعب قد تخلى كلية عن كل سلطة للملك ، وبناء على ذلك فان الملك — فى نظرهما — لم يعد جزءا من الشعب وانما انفصل عنه وكون ذاتا مستقلة تقوم فى مواجهة الشعب وتسمو عليه .

تلك هى السيادة بمعناها الاصيل والتى كان الملوك ذوى السلطان المطلق يعتقدون أنهم يملكونها ، والتى انتقلت فكرتها بالوراثة الى الثورة الفرنسية وأصبحت تخص الأمة بدلا من الملك .

والسؤال الذى يطرح نفسه هو : هل يمكن أن يكون الملك صاحباً
شرعياً للسيادة بالمضمون المتقدم ؟ •

لقد كان واضعوا النظرية يسلمون بالحق الطبيعى للشعب فى أن
يحكم نفسه بنفسه ولكنهم كانوا يرون أيضاً أن الشعب قد تخلى كلية
عن كل سلطة للملك لكى يتولى عنه هذه المهمة ، ومن ثم أصبح الملك هو
صاحب السيادة بذلك المضمون الذى ذكرناه •

لكن اذا كان الشعب هو صاحب الحق الطبيعى فى أن يحكم نفسه ،
وأنه هو الذى تخلى عن ذلك للملك ، فان حق الملك بهذه الصفة لن يزيد
ولا يمكن أن يزيد عن حق الشعب نفسه واذن فان هذا الملك كان يجب
أن يعتبر فى القمة وكجزء من الشعب ، وليس فوق القمة بوصفه ذاتاً
منفصلة عن هذا الشعب كما تقرر نظرية السيادة ، والا كان معنى ذلك
أن يكون الملك قد اكتسب — بتخلى الشعب له عن سلطته — سلطة تعلو
السلطة المتنازل عنها وهذا غير منطقى •

واذا كان الملوك قد استندوا أحياناً الى نظرية الحق الالهى كأساس
للسيادة الا أن هذه النظرية فى صورتها — الحق الالهى المباشر والحق
الالهى غير المباشر — لا تعلو على النقد •

فطبقاً لنظرية الحق الالهى المباشر فان أساس السيادة يقوم على أن
الله سبحانه وتعالى هو الذى يختار بنفسه الحكام ، وأنه يودعهم بنفسه
سلطة الحكم •

أما نظرية الحق الالهى غير المباشر فتكتفى بالقول بأن الله يقتصر
عمله على توجيه الحوادث بشكل معين يساعد جمهور الناس على أن
يختاروا نظام الحكم وشخص الحاكم ، ولكنه لا يتدخل مباشرة فى تحديد
شكل السلطة ولا فى طريقة ممارستها ولا يختار الحكام بنفسه •

وبأوضح أن النظرية — فى صورتها — تقوم على وهم خاطئ
لا يسنده أى دليل علمى بل ومن المستحيل — بحكم منطقها — اخضاعها
لأى بحث علمى •

والواقع أن هذه النظريات قيل بها فى أوروبا لتبرير السلطة المطلقة للملوك واضفاء السند الشرعى عليها ، وهى فى سبيل ذلك تحرم على الشعب تحريما مطلقا مقاومة الحكام حتى ولو كانوا مستبدين لأنهم ظل العناية الالهية ، ووسيلة الانتقام الالهى لعقاب المفسدين فى الأرض •

ثانيا — نظرية سيادة الأمة ، وهل تقدم أساسا قانونيا للسلطة ؟

بعد انتقال السيادة بمضمونها الأصل السابق بيانه الى الأمة ، على أيدي رجال الثورة الفرنسية ، فان نظرية سيادة الأمة أصبحت تدعى أنها تقدم الأساس القانونى للسلطة • هذه النظرية تقوم على الحقائق الآتية :

١ — أن السيادة « حق أمر » أى حق يخول لصاحبه سلطة اصدار أوامر •

٢ — أن صاحب هذا الحق — أى صاحب السيادة — ليس أفراد الأمة وانما هو الأمة باعتبارها شخصا معنويا له كيان مستقل عن الأفراد الذين يكونونها •

٣ — هذه الأمة لها ارادة عامة ، وهى من معدن أعلى وأعلى من معدن ارادات الأفراد ذلك لأن الارادة يحق لها أن تفرض أوامرها على ارادات الأفراد الذين يلتزمون بواجب الطاعة لها ، ومن ثم فان هذه الارادة تصبح مشروعة لا لسبب الا لأنها ارادة الأمة^(١) •

ولسوف نتناول كلا من هذه الحقائق بقليل من التحليل لنرى مدى صمودها للمناقشة :

— فبالنسبة للحقيقة الأولى وهى أن السيادة « حق أمر » فان العميد دوجى يهاجم فكرتى الدولة والسيادة فى وقت واحد ، وشخصية الدولة — بصفة خاصة — تبدو له خيال محض ، ويجب أن تستبعد من

(١) لافاريير : القانون الدستورى ، المرجع السابق ص ٢٧٢ — ٢٧٣ •

نطاق العلم • فحقيقة الأمر كما يقرر لا تضع تحت أعيننا الا رجالا تجمعهم الحاجة الواحدة ويتجمعون فى أتم بفعل نفس الأسباب التاريخية ، وبين هؤلاء الرجال فان البعض يكون طبقة لحكام ، والآخرون يكونون طبقة المحكومين •

ولكن الحكام الذين يسيطرون بالقوة المادية أو المعنوية أو بقوة العدد ليس لهم على الإطلاق أى سند شرعى ، فهم لا يمارسون على الإطلاق حق سيادة ، لأن هذا الحق لا وجود له على الإطلاق ، ذلك أن المجتمعات الانسانية انما تقوم على أساس اشتراك الحاجات ، واختلاف قدرات الأفراد وتبادل الخدمات • وفى هذه المجتمعات الانسانية فان أفرادا أقوى من الآخرين — سواء لأنهم أحسن تسليحا أو للاعتراف لهم بسلطة الهية أو لأنهم كانوا الأكثر غنى أو الأكثر عددا — استطاعوا أن يفرضوا احترامهم على الآخرين ، وذلك هو الواقع • فاذا أطلق البعض اسم الدولة على جماعة انسانية تقيم على إقليم معين ، حيث الأكثر قوة يفرضون ارادتهم على الأكثر ضعفا فان ذلك يكون مقبولا ، واذا أطلق البعض عبارة السيادة السياسية على هذه السلطة التى للأكثر قوة فانه يكون معقولا ، لكن الذهاب الى أبعد من ذلك يؤدى الى الدخول فى مجال الخيال والافتراض •

فاذا وجد فى جماعة ما أفراد أكثر قوة من الآخرين سواء لأن لهم قوة معنوية أو دينية أو سواء كانوا يملكون سلطة مادية ، أو سواء كانوا يعتمدون على تأييد الأغلبية فانه يمكن القول بأنه توجد فى هذه المجتمعات سلطة سياسية *autorité Politique* وأن مثل هذه الجماعة تصبح دولة عندما تكتسب هذه السلطة الأكثر قوة خاصية الدوام والتنظيم • ويضيف العميد دوجى : أنه اذا كان الحكام قد حاولوا أن يجعلوا سلطتهم هذه مشروعة الا أنهم لم يستطيعوا أن يخلقوا سوى تبريرات مصطنعة لا يجب أن تخضع حدا • فالحق الالهى للشعب ليس له من حقيقة أكثر

من الحق الالهى للملوك ، فالسلطة السياسية أياً كان شكلها ليست مشروعة فى مصدرها (٢) .

— وبالنسبة للقول بأن صاحب الحق فى الأمر « السيادة » هو الأمة وأنها شخص قانونى يتميز عن الأفراد الذين يكونونها ، فالواقع أن فكرة تشخيص الأمة إنما ترجع الى روسو ، فبعد أن أكد أن الأفراد ولدوا أحراراً مستقلين ومنعزلين ، وأنه بواسطة عقد تم الرضا به بخرية ، قد أسسوا المجتمع ، وفى هذا العقد فإن كل فرد قد تخلص عن حريته الطبيعية واكتسب بدلاً منها الأمن والطمأنينة ، بعد ذلك كتب روسو : « وفى الحال فإنه بدلاً من الشخص الخاص بكل متعاقد ، فإن العقد الاجتماعى أنشأ كائناً معنوياً وجماعياً يتكون من الأعضاء الذين أعطوا أصواتهم فى العقد ، وقد تلقى هذا الكائن من العقد حياته وإرادته » (٣) .

تلك هى كلمات روسو الضخمة والرنانة : ... كل جماعة : الأمة كالمدينة لها بمقتضى العقد الاجتماعى ضمير خاص بها ومتميز عن ضمائر الأفراد ، وإرادة خاصة بها متميزة عن إرادات الأفراد ، وبكلمة واحدة هى « شخص » .

فكان فكرة تشخيص الأمة تجد أساسها — لدى روسو — فى فكرة العقد الاجتماعى وفكرة العقد الاجتماعى هذه فكرة خيالية لا تجد لها أى سند من الواقع . فأنصار هذه الفكرة يقدمون العقد الاجتماعى على أنه الأساس الأول للمجتمعات المدنية ومع ذلك فلم يقدموا أى مثل تاريخى لمثل هذا الاتفاق ، فالتاريخ لا يعطينا أى مثال لدولة نشأت عن طريق العقد (٤) .

(٢) دوجى : مطول القانون الدستورى ج ١ ، المرجع السابق ص ٨٥ وما بعدها وانظر كذلك فى نفس المعنى :

أسيان : عناصر القانون الدستورى الفرنسى المقارن ، المرجع السابق ص ٤٣ وهامش ١١٦ .

(٣) دوجى : السيادة والحرية ، المرجع السابق ص ٣٤ .

(٤) بيردو : مطول العلوم السياسية ج ٢ ، المرجع السابق ص ٦٠ وفى نفس المعنى : د ، بدوى : الفظم السياسية ، المرجع السابق ص ٦٦ .

ومن ناحية أخرى فإن فكرة العقد الاجتماعي غير متصورة لعدم
امكان رضا الأفراد ، والرضا ركن أساسي في العقد ، والقول بوجود
قبول ضمنى لشروط العقد فيه خطورة إذ سيترك الحاكم حراً في تحديد
شروط العقد مما قد يؤدي إلى الاستبداد^(٥) .

وبفضلاً عن ذلك فإن الفكرة تقوم على افتراض وهمي خاطيء
ألا وهو أن الفرد كان يحيا حياة عزلة قبل قيام الجماعة ، وهذا غير
صحيح لأن الإنسان بطبعه كائن اجتماعي لا يطبق حياة العزلة^(٦) .

وبالإضافة إلى ما تقدم فإن الفكرة غير سليمة منطقياً ، فهي تقرر
أنه بواسطة العقد انتقل الأفراد من حياة الفطرة إلى حياة الجماعة ،
أي أن العقد هو الذي أنشأ الجماعة ، بيد أن فكرة القوة الإلزامية للعقد
لا توجد إلا بوجود الجماعة وقيام سلطة بها تحمي العقود وتطبق
الجزاءات اللازمة لضمان احترامها . ومن ثم ليس من المتصور أن يكون
العقد الذي يحتاج إلى حماية السلطة هو نفسه الذي يقيم هذه السلطة .

هذا بالنسبة لفكرة العقد الاجتماعي كأساس لفكرة تشخيص الأمة .

أما بالنسبة « لشخصية الأمة » فإن أنصار نظرية سيادة الأمة لم
يستطيعوا أن يبينوا أن الأمة توجد كشخص معنوي له إرادة خاصة به
متميزة عن إرادات الأفراد الذين تتكون منهم . حقيقة يجب الاعتراف
بوجود الأمة . فالأمة هي حقيقة من الحقائق أي أن لها وجوداً حقيقياً
سواء أكان ذلك من الناحية التاريخية أو الاجتماعية أو الأدبية . فهناك
مصلحة قومية ليست عبارة عن مجرد مجموع مصالح الأفراد ، والأمة
تشمل أجيالاً متعاقبة على الدوام فلها حياة خاصة بها متميزة عن مجموع

(٥) بريدو : مطول العلوم السياسية ج ٢ ، المرجع السابق ص ٦٠
وما بعدها وفي نفس المعنى : د . ثروت بدوي : النظم السياسية ،
المرجع السابق ص ٦٦ .

(٦) د . محمد كامل ليلة : النظم السياسية ، المرجع السابق ،
ص ١٩٥ ، وكذلك د . ثروت بدوي : النظم السياسية سنة ١٩٦٢ ،
المرجع السابق ص ٦٧ .

حياة الأفراد الذين تتكون منهم • ولها روح خاصة مكونة من التقاليد الماضية ومن ذكريات الانتصار والفخر المشترك أو ذكريات الآلام المشتركة ، ولها مميزات سنلالية ولغة ، ولكن من وجهة النظر القانونية فأنه يتعذر القول بأن مجموع أولئك الأفراد يكونون شخصا حقيقيا له ارادة وحقوق • فاذا ما اعتبرناه كذلك فان هذا معناه الاغراق فى الوهم والنزول الى عالم الخيال الذى هو بطبيعته غير علمى •

ان عناصر السيادة كما يقول Doyes Collard هم أولئك الذين يكتسبون الشوارع ويشعلون فوانيسها » انه لا يوجد بالنسبة لمسألة معينة ارادة للأمة ، وانما يوجد فقط ارادة الغالبية من بين أولئك الذين يملكون أكبر قوة سياسية فى الأمة » (٧) •

وزيادة على ذلك فان التسليم بأن للأمة شخصية معنوية قائمة بذاتها يتعارض مع ما سبق التسليم به من أن الدولة هى التشخيص القانونى لشعب ما ، اذ تكون هناك شخصيتان معنويتان احدهما الدولة والثانية الأمة ، وكل منهما تنازع الأخرى السلطة (٨) •

— أما بالنسبة للحقيقة الثالثة والتي من مؤداها أن السيادة هى الارادة العامة للأمة وأنها ارادة ذات صفة تسمو على الارادات الفردية وأنها بهذا الوصف تفرض أوامرها على الارادات الفردية ويكون لها عليها حق الطاعة ، فان هذا القول لا يصمد بدوره لأية مناقشة :

— فمن ناحية فأنه لا يوجد ارادة عامة تفرض نفسها — بمقتضى مآلها من صفة خاصة على الارادات الفردية • فالحقيقة الأساسية لنظرية سيادة الأمة هى تأكيد وجود ارادة جماعية لدى الأمة ، ولهذا السبب فان السيادة هى الارادة العامة للأمة التى لها حق الأمر ، وتلك تأكيدات لا يمكن اثباتها لأنها غير قابلة للاثبات •

(٧) دويز : مطول القانون الدستورى ، المرجع السابق ، ص ٧٤ — ٧٥ •

(٨) د • السيد صبرى : مبادئ القانون الدستورى ، المرجع السابق ص ٥٨ •

فالارادة ظاهرة عضوية ونفسية لا يمكن أن توجد الا حيث يوجد جهاز عصبى ، أما الشخص المعنوى فليس له ارادة خاصة به • والواقع أن الكلام عن ارادة خاصة انما يراد به « ذلك الذى تريده غالبية الأفراد الذين يكونون الجماعة » •

حقيقة يمكن أن توجد ارادات فردية تريد نفس الشئ ، ولكن حتى عندما تكون هذه الارادات الفردية اجماعية فانها لا تولد ارادة جماعية تكون شيئاً آخر غير مجموع الارادات الفردية •

ولم يبين روسو كيف أن اتفاق الأفراد الذين أبرموا العقد الاجتماعى — على فرض وجوده — قد استطاع أن يولد هذا الشخص المعنوى الذى له ارادة خاصة به^(٩) •

ومن ناحية أخرى فان روسو كان فى الواقع يقصد بالارادة العامة للامة — التشريعية أو ارادة الناخبين • وهذا خلط منه بين هذه الأنواع الثلاثة من الارادات على نحو ما أسلفنا بيانه •

ومن ناحية ثالثة فانه على فرض وجود هذه الارادة العامة للامة فان أحدا لم يبين ولم يستطع أن يبين أن هذه الارادة هى صاحبة السيادة بمعنى أن لها الحق فى اصدار أوامر الى الأفراد •

الارادة الجماعية كما يقول أصحاب النظرية أسمى وأعلى مرتبة من الارادات الفردية • هذا القول صحيح اذا نظرنا الى الارادة الجماعية من حيث قوتها • اما اذا نظرنا اليها من حيث صفتها ، فان ذلك القول يضحى غير صحيح ، لأن الارادة الجماعية ليست سوى مجموع الارادات الفردية • واتفاق هذه الارادات الفردية على أمر معين بحيث تكون ارادة جماعية ، لا يؤدي الى تغيير فى طبيعتها ، ولا يمنحها صفة جديدة لم تكن لها من قبل • فهى دائماً ارادات انسانية فى مواجهة ارادات انسانية أخرى • ولم يبين أنصار النظرية — ولن يستطيعوا أن يبينوا — كيف يؤدي

(٩) لاغاريير : القانون الدستورى ، المرجع السابق ص ٣٧٢ وما بعدها .

اجتماع الارادات الفردية الى خلق صفة جديدة للارادة الجماعية تؤدي — قانونا — الى أن تفرض هذه الارادة أوامرها على الارادات الأخرى المخالفة لها ، وأنه بفضل تلك الصفة يكون لتلك الارادة — ليس فقط القوة — ولكن حق الأمر ، بحيث تصبح أوامرها مشروعة ، لها واجب الطاعة لأنها صادرة عنها . والواقع أن ذلك الذي يسمونه الارادة العامة للأمة ليس سوى ارادة الأغلبية . فلماذا يكون لـ ٦٠٪ من مجموع الأفراد الذي يكونون الجماعة السياسية الحق في أمر الـ ٤٠٪ المخالفين لهم ؟

في الحق كما يقول لافايير — اذا كانت النية تتجه الى تقديم السيادة على أنها حق في الأمر ، فإنه لا يوجد سوى نظرية واحدة منطقية هي النظرية الدينية . تلك التي تقرر أن السلطة السياسية ترجع في مصدرها الى الله . وحينئذ اذا ما وجدنا في السيادة عنصرا الهيا فان الارادات البشرية سوف تلتزم بالخضوع لقرارات صاحب السيادة ، لأن هذه السيادة سوف تكون اعلاناً عن سلطة تعلو البشر(*) .

فاذا ما انتهينا من ذلك العرض الى هدم تلك الحقائق الثلاث التي تقوم عليها نظرية سيادة الأمة ، فان النظرية بذلك تكون قد انهارت . والنتيجة التي تترتب على ذلك كله أن نظرية السيادة سواء في مضمونها الأول أو بعد انتقالها الى الأمة لا تصلح ولا يمكن أن تصلح لأن تقدم أساساً قانونياً مقبولا للسلطة .

ولا يتوهم أحد أن القول بأن السيادة للدولة يمكن أن يتفادى هذه الانتقادات .

فالسيادة — كما قلنا — تعني سلطة عليا منفصلة ومتميزة وتمارس من فوق على المجتمع السياسي كله بوصفها حق طبيعي لا يقبل التصرف فيه

(*) لافايير : القانون الدستوري ، المرجع السابق ص ٣٧٢ وما بعدها ، وفي نفس المعنى : دويز : مطول القانون الدستوري المرجع السابق ص ٧٤ وما بعدها .

أو التنازل عنه • وهى بهذه الصفة لا يمكن أن تكون للدولة ، فالدولة هى أداة المجتمع السياسى وهى التى تمثله وتعمل تحت رقابته • ونتيجة لذلك فهى ليست مستقلة استقلالاً تاماً عن المجتمع السياسى كله ، ولا تملك كذلك سلطة تعلو سلطة هذا المجتمع ، كما لا تملك حقاً خاصاً بها فى الاستقلال أو السلطة العليا ، فسلطة الدولة واستقلالها ليسا ساميين إلا بالنسبة للأجزاء الأخرى من المجتمع السياسى الخاضعة لقوانينها ولأرادتها • وهى لا تملك الحق فى مثل هذا الاستقلال وهذه السلطة إلا بوصفهما آتيتين إليها من المجتمع السياسى طبقاً للدستور ، وممارستها لهذا الحق يظل خاضعاً لرقابة المجتمع السياسى •

وفضلاً عن ذلك فإن القول بأن الدولة تملك السيادة على النحو المتقدم يؤدى الى تناقض خطير ذلك أن الدولة بوصفها صاحبة سيادة كان من الواجب عليها أن تؤكد — طبقاً لمبدأ عدم المسئولية — عدم خضوعها لرقابة الشعب ولكن الدولة ككل الأعضاء الحكومية مسئولة أمام الشعب ، أليس من حق الشعب أن يراقب الدولة ؟ ولكن كيف يمكن أن تخضع الدولة للرقابة اذا كانت السلطة التى تباشرها هى سلطة بلا مسئولية ؟ ومن ناحية أخرى اذا كانت الدولة مسئولة وخاضعة لرقابة الشعب كيف يمكن أن تكون صاحبة سيادة ؟ كيف تكون السيادة خاضعة للرقابة وعليها أن تقدم حساباً عن أعمالها (١٠) ؟

ذلك كله يبين أن الدولة ليست — ولا يمكن أن تكون — صاحبة سيادة.



المبحث الثانى

أساس السلطة طبقاً للنظرية الاسلامية

يرى العميد دوجى أن مشكلة الأساس القانونى للسلطة قد شغلت الفكر الانسانى منذ بدأ اهتمامه بالمسائل الاجتماعية والسياسية ، وأنه

(١٠) جاك مارتين : فكرة السيادة : المرجع السابق ص ١٩ — ٢٢ •

قد كتب في هذه المشكلة تلال من الكتب الا أنها — كما يرى بحق — غير قابلة لحل بشري ، لأنه لا يمكن لأحد أن يفسر — من الناحية الانسانية — كيف أن ارادة انسانية يمكن أن تسمو أو تعلو على ارادة انسانية أخرى (١١) .

هذا العيب الأساسي الذي يشوب النظريات الباحثة في أساس السلطة قد تغلبت عليه النظرية الاسلامية . ذلك لأن الأساس القانوني للسلطة فيها لم يقرره بشر ، وانما قرره دستورها الأساسي الخالد الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه ولا يملك البشر مجتمعين التعديل فيه أو التبديل .

لقد بين دستور الأمة الاسلامية أساس السلطة العامة بتقريره حق الأمر وباعترافه بهذا الحق لجماعة تمثل الأمة الاسلامية كلها ، ثم بتقرير واجب الطاعة لقرارات تلك الجماعة .

ذلك الذي قلناه باجمال يحتاج منا الى قليل من التفصيل :
ان الثابت من قوله تعالى « واذ قال ربك للملائكة اني جاعل في الأرض خليفة » (١٢) ، وقوله « وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الأرض كما استخلف الذين من قبلهم » (١٣) « (*) أنه سبحانه قد استخلف الأمة الاسلامية كلها في الحكم ، فالمؤمنون هم خلفاء الله في الأرض . واذن فهي خلافة عمومية لا يستبد بها فرد أو أسرة أو طبقة ، بل كل مؤمن خليفة عن الله وكل واحد مسئول أمام ربه من حيث كونه خليفة .

ولما كان لا يمكن لأفراد الأمة مجتمعين أن يتولوا أمرها ، لذلك فقد وجهها كتابها الى اختيار جماعة منها للقيام بهذا الأمر وذلك برضاء واتفاق المسلمين جميعاً ، ثم خول هذه الجماعة الحق في اصدار الأوامر الى بقية أفراد الأمة، وذلك كله ظاهر من قوله تعالى : « ولتكن منكم أمة

(١١) دوجي : السيادة والحرية ، المرجع السابق ص ٨٩ .

(١٢) البقرة : ٣٠ . (*) النور : ٥٥ .

يدعون الى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر ، وأولئك هم المفلحون » •

هذا النص باعترافه لجماعة من الأمة بالحق فى اصدار أوامرها الى بقية الأفراد يكون فى الواقع قد قرر حق الأمر وأسبغ عليه الشرعية اللازمة •

ولما كان لا قيمة لحق الأمر هذا ما لم يتقرر واجب الطاعة له من جانب الرعية ، لذلك فقد جاء النص الدستورى الثالث مكملًا للنصين السابقين فأعطى لتلك الجماعة الحق فى أن تفرض على الرعية تنفيذ أوامرها ، وبذلك يكتمل وجود حق الأمر أى السلطة العامة •

ذلك النص هو قوله تعالى : « يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم » •

هذه النصوص التى أوردناها تشكل فى نظرنا الأساس القانونى للسلطة العامة فى النظرية الاسلامية (١٣) • وهو أساس قد حل فى نظرنا مشكلة تبرير خضوع الأفراد لأوامر أفراد آخرين من الأمة • فهم يخضعون لتلك الأوامر لأن دستورهم الأساسى وقد أمرهم بهذه الطاعة فانهم لا يستطيعون مخالفتها كما لا يستطيعون التعديل فيه أو التبديل •

الأساس القانونى للسلطة فى النظرية الاسلامية قد حل اذن مشكلة الخضوع للسلطة لأنه أساس ليس من صنع البشر ولكنه من عند الله • لكن لا ينبغى لأحد أن يتوهم أن النظرية الاسلامية تكون بذلك صورة من صور النظريات التيقراطية السابق الاشارة اليها • ذلك أن هناك فارقاً جوهرياً بين هذه النظريات والنظرية الاسلامية • فالنظريات التيقراطية كانت تهدف فى الواقع الى تبرير السلطة

(١٣) راجع فى تفاصيل أساس السلطة فى النظرية الاسلامية ما سبق ص ١٦٣ وما بعدها •

المطلقة للملوك واختفاء السند الشرعى عليها ، ومن ثم كانت تمنح السلطة المطلقة بلا حدود أو قيود للملك .

أما النظرية الإسلامية فلم تقرر السلطة لفرد أياً كان ملكاً أو أميراً ، وإنما السلطة فيها للأمة يتولاها عنها جماعة منها . . . ثم إن هذه السلطة ليست مطلقة من كل قيد ، ذلك لأن النظرية الإسلامية لا تعرف مثل هذه السلطة المطلقة ، وإنما السلطة طبقاً لها ترد عليها قيود هامة (١٤) .

هذا عن النظريات القيوقرراطية عموماً ، أما بالنسبة لنظرية الحق الإلهى المباشر بوجه خاص ، فلقد رأينا أساس السلطة فيها يقوم على أن الله سبحانه هو الذى يختار بنفسه الحكام وأنه يودعهم بنفسه أمر هذه السلطة باعتبارهم وزرائه فى أرضه ومفوضين من لدنه فى حكم رعاياه وأنه ينبئ على هذا أن الحكام يتولون أمر الرعايا بموجب حق الهى يوجب طاعتهم لأن فى مقاومتهم مقاومة للرب ومعصية له تستوجب العقاب . وواضح من ذلك أن النظرية الإسلامية بعيدة عن الادعاء بمثل ما تقدم ، وقد سبق أن بينا ذلك تفصيلاً عند بحث أساس السلطة فى النظرية الإسلامية (١٥) .

وأما بالنسبة لنظرية الحق الإلهى غير المباشر . فإن أساس السلطة فيها يقوم على أن الله وإن كان لا يتدخل مباشرة فى تحديد شكل السلطة ولا فى طريقة ممارستها ، ولا يختار الحكام بنفسه ، إلا أنه يوجه الحوادث بشكل معين يساعد جمهور الناس على أن يختاروا بأنفسهم نظام الحكم الذى يرتضوه وعلى أن يختاروا أشخاص الحكام .

وفضلاً عن أن فكرة توجيه الحوادث لاختيار الحكام هذه هى فكرة غامضة وليست واضحة بل ولا يمكن إقامة الدليل عليها . فإنه قد سبق لنا أيضاً أن استبعدنا هذه النظرية من نطاق النظرية الإسلامية .

(١٤) راجع الفصل الثانى من هذا الباب المتعلق بتقييد السلطة .

(١٥) راجع ما تقدم ص ١٦٣ وما بعدها .

وخلاصة ما تقدم أن الأساس القانوني للسلطة طبقاً للنظرية الإسلامية ، هو أساس منطقي مقبول ويتميز بالوضوح • ولعل السبب في ذلك يرجع أولاً : الى أن النظرية الإسلامية ليست نظرية مصنوعة ، فلم تصنع خصيصاً لتحقيق غرض معين كما هو شأن نظرية السيادة ، بحيث اذا تغيرت ظروفها أصبحت عاجزة عن أن تساير الظروف الجديدة • وانما هي نظرية قامت على أصول من لدن حكيم خبير ، وهي أصول عامة صالحة لكل زمان ومكان بلا تكلف أو اصطناع ، ويرجع ثانياً : الى أن هذه النظرية قد ابتعدت — بعكس نظرية السيادة — عن التعقيد والايغال في الافتراض والتصور والمجاز • فلقد اعترفت مثلاً بوجود الأمة كحقيقة لا يمكن انكارها الا أنها لم تتجاوز ذلك الى القول بأن لهذه الأمة شخصية اعتبارية تتميز عن شخصيات الأفراد المكونين لها أو أن لها ارادة عامة تتميز عن ارادات هؤلاء الأفراد •

بهذا ننتهي من مقارنة نظرية السيادة بالنظرية الإسلامية من حيث أساس السلطة وننتقل بعد ذلك الى مقارنتها من حيث تقييد السلطة وهو ما نعالجه في الفصل التالي •

الفصل الثاني

من حيث تقييد السلطة

ان الذين يثيرون مسألة السيادة فى العصر الحديث لاسيما من الكتاب المسلمين ، انما يفعلون ذلك من أجل أن يثبتوا أن الأمة هى صاحبة السيادة متوهمين أن ذلك قد يحول دون الاستبداد ، ولكن الحقيقة غير ذلك ، فنظرية السيادة سواء قبل نسبتها الى الأمة أو بعد ذلك لا تتضمن — بل وليس من طبيعتها أن تتضمن — تقييدا للسلطة ، وذلك على عكس النظرية الاسلامية • ولسوف يتضح ذلك من بحثنا لفكرة تقييد السلطة فى كل من النظريتين ، وذلك فى البحثين التاليين •

البحث الأول

موقف نظرية السيادة من فكرة تقييد السلطة

السلطة طبقاً لنظرية السيادة فى مفهومها الأصيل — مطلقة لا ترد عليها ولا يمكن أن ترد عليها أية قيود • ذلك أن مثل هذه القيود ليس مما يخالف جوهر النظرية فحسب بل لا يتفق كذلك مع طبيعتها •

ولقد هالت هذه النتيجة الكثير من الكتاب والمفكرين ، ففكروا فى ضرورة تقييد السلطة للتخفيف من غلواء نظرية السيادة ، وكانت هناك محاولات استهدفت هذا التقييد •

وعرضنا لموقف نظرية السيادة من فكرة تقييد السلطة يتطلب منا أن نعرض أولاً للمفهوم الأصيل للنظرية من حيث اطلاق السلطة ، ثم نعرض ثانياً للمحاولات التى بذلت لتقييدها ، وهو ما نعالجه فى فرعين متتاليين •

الفرع الأول السلطة مطلقة بغير قيود

السيادة فى جوهرها وحسب معناها الأصلي هي السلطة العليا
الآمرة * وهذه السلطة كما رأينا سلطة مطلقة غير محدودة ، ولا ترد عليها
أية قيود * ولقد سبق للعميد دوجى السماح الى خطر ذلك مبيناً أن
الأخذ به يؤدي الى انكار كل محاولة لاختصاص الدولة للقانون بصورة
جدية ، الأمر الذي يهدد كل القانون العام بالانهيار *

والسلطة طبقاً لنظرية السيادة مطلقة لا قيود عليها سواء وفقاً
للمضمون الأصلي للسيادة الذي نشأت به على يدى بودان ومن بعده
هوبز حين كانت للملك أم سواء بعد انتقالها الى الأمة على يدى روسو
ومن بعده رجال الثورة الفرنسيين (١) *

فبالنسبة لبودان فان السيادة هي « السلطة المطلقة والدائمة
للجمهورية » وهو يفصل ذلك بقوله « ان الشعب أو طائفة النبلاء في
جمهورية ما يستطيعون أن يعطوا السلطة الدائمة لشخص ما لكي يتصرف
في الأموال والأشخاص وكل الدولة وفق مشيئته ، وكما يتصرف المالك
في ماله ، دون ما سبب الا أنه حر يفعل فيه ما يشاء * فهي اذن هبة من
الشعب الى هذا العاقل أو الملك دون أية شروط تقيدته » *

ويزيد بودان الأمر وضوحاً بقوله « ان الأمير صاحب السيادة هو
صورة الله ، ولا يلتزم بتقديم حساب الا له ويستخلص من ذلك أن السيادة
ليست محدودة » (٢) *

(١) وفى ذلك يقول جيلينك : « ان السيادة تصف سلطة غير محدودة
وغير قابلة للتحديد . هذه السلطة مطلقة مادام أن انساناً لا يستطيع أن
يفرض عليها أية قيود . فهوبز قد استخلص من العقد الاجتماعى السلطة
غير المحدودة لصاحب السيادة ، وكذلك فان روسو قد أخضع الفرد لسلطان
الارادة العامة الذى لا حدود له . راجع ذلك فى :

— جيلينك : الدولة الحديثة وقانونها ، المرجع السابق ص ١٢٧ — ١٢٨

(٢) جاك مارتين : فكرة السيادة ، المجلة الدولية للتاريخ السياسى

والدستورى المرجع السابق ص ٩ — ١١ . *

وبالنسبة لهوبز فان السيادة دائماً مطلقة • وهو يصل الى هذه النتيجة عن طريق تحليله للعقد الاجتماعى الذى هو أساس السيادة عنده • فيرى أنه لما كانت حالة الفطرة تقوم على الفوضى وسيطرة الأقوياء ، فقد اضطر الانسان — بدافع الخوف من غيره والحاجة الى اشباع أغراضه الأنانية — الى الاتفاق مع غيره من أبناء جنسه • فتعاقدوا على أن يعيشوا معاً تحت امرة واحد ينزلون له عن كل حقوقهم الطبيعية ، وهذا النزول تم من جانب واحد أى أن الأفراد — فى نظره — قد اتفقوا فيما بينهم على اختيار ذلك الرئيس الأعلى دون أن يشركوه فى الاتفاق ، بمعنى أنه لم يكن طرفاً فى العقد ، ودون أن يرتبط من ناحيته بشيء ، ومادام الأمر كذلك فان سلطانه عليهم يكون مطلقاً بغير حدود • ومهما أتى من تصرفات أو أفعال فلن يحق للأفراد أن يثوروا عليه ويخالفوا أمره والا عدوا خارجين عن الميثاق ناكثين بالعهد الذى ارتبطوا به فيما بينهم •

فالسطة عند هوبز ستكون دائماً مطلقة ، بل ويذهب فى فكرة السلطان المطلق الى حد القول بأن الدولة مالكة لجميع الأموال بحجة أن الأفراد قد نزلوا للحاكم الذى اختاروه عن جميع حقوقهم^(٣) •

ويرى هوبز أن الحاكم غير مقيد بأى قانون لأنه هو الذى يضع القانون ويعدله ويلغيه حسب هواه — وهو الذى يحدد معنى العدالة ، أما القوانين العرفية فلا يعترف هوبز لها بأية قوة الزامية الا على أساس ارادة الحاكم ، فهى تستمد قوتها من سكوت الحاكم ، ذلك السكوت الذى يدل على قبوله لها • ومن ذلك يظهر أن هوبز لم يكن من أنصار القانون الطبيعى ، ولا يعترف بغير القانون الوضعى الذى تنطبقه السلطة وتقرر له الجزاء^(٤) •

(٣) د : السيد صبرى : مبادئ القانون الدستورى ، المرجع السابق ص ١٥ ، ١٦ وفى نفس المعنى د . ثروت بدوى : النظم السياسية ، المرجع السابق ص ٥٥ — ٥٧ •

(٤) د . ثروت بدوى : النظم السياسية ، المرجع السابق ص ٥٨ •

أما روسو فهو وإن كان قد نقل السيادة من الملك الى الأمة الا أنه ظل كذلك مخاضاً لفكرة السلطان المطلق .

ولئن أقام روسو أساسه كهوبز على فكرة العقد الاجتماعى ، الا أنه كان يرى أن الأفراد ينزلون بالعقد عن كل حقوقهم دون تحفظ ، ليس للملك وانما للمجموع . والغريب أن روسو لم يكن يرى أن هذا النزول من جانب الأفراد عن كل حقوقهم يمكن أن يؤدي الى فقدانهم نهائياً لحرياتهم وحقوقهم لأنهم — فيما يرى — سوف يستعوضون عن الحقوق والحريات الطبيعية التى نزلوا عنها بحريات وحقوق مدنية تقررها لهم الجماعة المدنية التى أقاموها . وهو يدل على ذلك بأنه لما كان النزول كلى فهو متساوى بالنسبة لجميع الأفراد ، وبالتالي فإن المساواة الطبيعية بين الأفراد ستظل قائمة ، وما دامت المساواة قائمة فستكون الحرية كذلك ، لأنه لن يتعدى أحد على الآخر دون أن يسىء فى ذات الوقت الى نفسه وإلى المجموع .

ولقد ظن روسو أنه بهذا التدليل يمكنه أن يرفع التعارض بين نظريته فى الدفاع عن الفرد وحقوقه ، ونظريته فى الاعتراف للجماعة صاحبة السيادة بسلطان لا حدود لها ، مؤسساً ذلك على أن اطلاق سلطان الجماعة لا يتعارض مع حريات الأفراد ، لأن الجماعة — فى نظره — شخص مجرد لا يخضع فى تصرفاته للنزوات والميول ، بل يخضع للعقل ، ولأن الأفراد اذ ينقلون الى الجماعة حقوقهم الطبيعية فسيستردونها حقوقاً مدنية ، فيكسبون بقدر ما خسروا ، بل ان الحقوق التى يكسبونها بالدخول فى الجماعة ستكون حقوقاً حقيقية لأنها بخلاف الحقوق الطبيعية التى نزلوا عنها سوف تتمتع بحماية السلطة العامة^(٥) .

وهذا التفسير من جانب روسو ليس مقنعاً ، ولا يمكن أن يرفع التناقض الصارخ فى نظرياته ، ولذلك فقد انقسم قراءؤه بين تيارين :

(٥) د . تروت بدوى : النظم السياسية ، المرجع السابق ص ٦٢ وما بعدها .

فالبعض يعبده من دعاة المبادئ الحرة والحقوق الفردية بينما استعان آخرون بأفكار عن الارادة العامة في تدعيم فكرة السلطان الكلى للدولة^(٦) .

ونحن نرى أنه من الخطأ اعتبار روسو من دعاة المبادئ الحرة والحقوق الفردية ، بل نرى أنه على العكس من ذلك كان وراء نظريات الديكتاتورية والاستبداد ، ولا شك أن روسو كان فردياً ، ولكن من الخطأ الاعتقاد بأن المذهب الفردى يؤدي بالضرورة — وكنتيجة طبيعية — الى نتائج حرة ، وأنه بذلك يؤدي الى اقامة حكومة حرة • ويكتفى أن نفتح العقد الاجتماعى لنرى كيف أن روسو يضحى بلا تحفظ بحقوق الفرد فى سبيل سلطة الدولة •

والذى لا يقرأ الا الفصل الرابع من الكتاب الثانى من العقد الاجتماعى يظن أن روسو يعترف بأن الفرد يستطيع أن يحتفظ بجزء من حقوقه الطبيعية التى تحد بذلك من سلطة الدولة • فالفصل بعنوان « حدود السلطة صاحبة السيادة » ونقرأ فيه « من المتفق عليه أن كل ما يتنازل عنه الفرد من حريته هو فقط الجزء المهم للمجتمع » ولكن سرعان ما يتبدد هذا الظن حين نجده يسرع الى القول بأنه « يجب الاعتراف بأن صاحب السيادة وحده هو قاضى هذه الأهمية »^(٧) أى أنه هو الذى يحدد وحده الجزء الهام من الحريات الذى يتعين النزول عنه الى المجتمع •

وليس هذا فقط وانما يقرر روسو أيضاً أن سيادة الدولة التى بغير حدود تترك سلطان الفرد سليماً لا يمس لأنه بالعقد الاجتماعى الذى ينشئ الارادة الجماعية فان الأفراد بطاعتهم لهذه الارادة انما يطيعون أنفسهم ، وكلما كانت هذه الارادة الجماعية قوية كلما كان الأفراد أنفسهم أقوى •

كلام أجوف لا منطق فيه ، ولا نجد للرد عليه خيراً مما قاله العميد

(٦) د • ثروت بدوى : النظم السياسية ، المرجع السابق ص ٦٦ •

(٧) دوجى : السيادة والحريه — المرجع السابق ص ١٣٥ — ١٣٦ •

دوجي « ان تأكيد سيادة الارادة الجماعية بلا حدود هو تأكيد لسلطان الفرد بغير قيود »^(٨) .

وبعد روسو — لم يتأثر اطلاق السلطة باعتناق رجال الثورة الفرنسية لنظرية سيادة الأمة وادخالهم هذه النظرية في القانون الوضعي . ويرجع ذلك الى أن اطلاق السلطة هو الذي يتفق مع نظرية السيادة ويعتبر نتيجة طبيعية للأخذ بها . وحسبنا أن نذكر أنه في بداية عصر الثورة الفرنسية كانت هناك جمعية نيابية انتخبها الشعب سنة ١٧٩٢ وعرفت في التاريخ باسم *La Convention* ومن الثابت تاريخياً أن هذه الجمعية اتخذت من الاجراءات الاستبدادية مالا يوجد له مثيل في تاريخ الملوك والقيصرة المستبدين وقد ارتكب هذا الاستبداد باسم الأمة ، كذلك فان التاريخ الدستوري الفرنسي يقدم مثالين لنظامين دكتاتوريين ، كل منهما يستند الى مبدأ سيادة الأمة ، ويطلق رجال الفقه الدستوري على كل منهما وصف الديمقراطية القيصرية : وهما النظام الديكتاتوري الذي أقامه نابليون بدستور السنة الثالثة ، والثاني النظام الديكتاتوري الذي أقامه لويس نابليون بدستور سنة ١٨٥٢^(٩) .

والسبب في أن مبدأ سيادة الأمة لا يكفل الحرية ولا يحول دون الاستبداد يتلخص في أن السيادة حسب تعريفها هي تلك السلطة العليا التي لا تعرف فيما تنظم من علاقات سلطة عليا أخرى ، فهي بمثابة « حق أمر » كما رأينا أي حق يخول لصاحبه سلطة اصدار أوامر — فصاحب السيادة تعتبر ارادته من معدن أعلى ، وأعلى من معدن الأفراد « المحكومين » بحيث يحق لارادته أن تفرض على ارادتهم واجب الطاعة ، فارادته تعتبر مشروعة لا لسبب الا لأنها ارادة صاحب السيادة . ومن شأن ذلك أن يؤدي كما أدى فعلا الى السلطة المطلقة التي لا تعرف حدوداً ولا قيوداً . ولذلك يرى البعض بحق أن نظرية سيادة الأمة

(٨) دوجي : السيادة والحربة — المرجع السابق ص ١٣٧ .

(٩) د . عبد الحميد متولى : مبادئ نظام الحكم في الاسلام — المرجع

السابق ص ٥٦٦ — ٥٦٨ .

لم تكن الا بمثابة استبدال « الحق الالهى » للشعوب « بالحق الالهى للملوك » .

وقد يظن البعض أن لا خير من أن تكون للأمة سلطة مطلقة إذ لا خوف من استبدادها . وهذا رأى المفكرين النظريين من أمثال روسو . ولكننا اذا رجعتا الى التاريخ لوجدنا أمثلة كثيرة على استبداد واقع من جانب الهيئات النيابية نفسها . ففى النظام الديموقراطى نجد أن الحزب صاحب الأغلبية هو الذى يحكم ، ومعلوم أن النزعة الحزبية لدى الأغلبية تدفع الى القيام بأعمال استبدادية ضد خصوم الحزب . واذن فان هذه النظرية لا تكفل منع الاستبداد أو الاستئثار بالسلطة المطلقة لأنه ليس من شأنها أن تهدف الى وضع قيود أو حدود على سلطان السلطة التنفيذية أو السلطة التشريعية (١٠) .

ونظرية سيادة الأمة فضلا عن أنه لا يمكن تبريرها ، فانها خطر على الحرية ، ذلك أنه بمجرد الاعتراف بمبدأ أن سلطة الأمر مشروعة فى ذاتها بحسب مصدرها ، وبسبب صفة لصيقة بها ، فان ذلك سوف يؤدى بالضرورة الى اعتبار هذه السلطة غير محدودة والطاعة تجب لها فى كل حالة لأن أوامرها هى التعبير عن حق شرعى فى الأمر ، فالطاعة تجب لها ليس بسبب ما تأمر به وانما بسبب ما تكونه هى أو بسبب طبيعتها هى :

ففى القرن الثامن عشر أعلن جوريو Julien أن الشعب هو السلطة الوحيدة التى لا تحتاج الى سند لكى تكون أعمالها صحيحة . وفى عدة صفحات تنقصها الحجة الدقيقة يقول روسو : ان حرية المواطنين تكون فقط فى امكانية المساهمة فى تكوين الارادة العامة أما فى الباقي فان ارادتهم الخاصة تتفق بالضرورة مع الارادة العامة (١١) . لقد كان روسو

(١٠) د . عبد الحميد متولى : مبادئ نظام الحكم فى الاسلام — المرجع السابق ص ٥٦٩ — ٥٧٣ .

(١١) لافاريير : القانون الدستورى — المرجع السابق ص ٣٧٢ وما بعدها ، وفى نفس المعنى : دويز : مظلون القانون الدستورى — المرجع السابق ص ٧٦ .

هو أول من صاغ هذه الحجة بوضوح وتتلخص فى الآتى : « الأمة صاحبة السيادة لأن الفرد فى خضوعه لهذه السيادة يظل حراً ، ذلك أنه لما كانت الأمة مكونة من الأفراد ، فإن الواحد عندما يطيع الأمة ، فإنه طبقاً للتحليل النهائى لا يطيع سوى نفسه ، وما دام يطيع نفسه فإنه يظل حراً » ويضيف : لما كانت الأمة لا تتكون الا من أفراد فإنه لا يكون لها ولا يمكن أن يكون لها مصلحة تعارض مصالحتهم ، ونتيجة لذلك فإن السلطة صاحبة السيادة ليست فى حاجة الى ضمانات فى مواجهة الرعايا ، لأنه من المستحيل أن يقصد الجسم الواحد الاساءة الى أعضائه (١٢) .

ويعترض على ذلك العميد دوجى بقوله : ان ارادة الأمة هذه — لكى تترجم خارجياً — فإنها تعبر عن نفسها بالضرورة بأغلبية وأقلية . ونتيجة لذلك فإنه عندما يقال ان الارادة العامة هى التى تفرض على الأفراد ، وأن الأفراد الذين يساهمون فى تكوين هذه الارادة العامة لا يطيعون الا ارادتهم هم ، فإن هذا القول لا يكون حقيقياً ذلك أنه يتكون دائماً أغلبية وأقلية ، وأن الأغلبية هى التى تفرض ارادتها على الأقلية ، وهذا ما لم يفسره أنصار نظرية سيادة الأمة ، ولن يستطيعوا تفسيره (١٣) .

ولقد حاول روسو بسفسطة غريبة الرد على هذا الاعتراض بقوله « ان المواطن يوافق على كل القوانين حتى تلك التى تصدر رغماً عنه ، وحتى تلك التى تعاقبه عند مخالفة أحدها » والارادة الدائمة لجميع أعضاء الدولة هى الارادة العامة ، فيها يصبحون مواطنين وأحرار . وعندما يقترح قانون فى جمعية الشعب فإن ما يطلب منهم ليس بالتحديد بيان ما اذا كانوا يوافقون على الاقتراح أو يرفضونه ، ولكن ما اذا كان هذا الاقتراح مخالفاً أم لا للارادة العامة التى هى ارادتهم . وكل فرد يعطى رأيه ، ومن حساب الأصوات يستخلص اعلان الارادة العامة .

(١٢) دوجى : السيادة والحرية ، المرجع السابق ص ٩٦ .

(١٣) دوجى : السيادة والحرية ص ٩٦ .

وعندما يرجح الرأي المخالف لرأى ، فان هذا لا يدل على شيء الا على أننى أخطأت وأن ما كنت أقدره بأنه الارادة العامة ليس كذلك » .

من العبث الاستمرار أكثر من ذلك ، فان كل حجج روسو عبارة عن سفسطة لا توضح شيئاً ، وهذا ما أكده اثنان من أكبر مفكرى فرنسا عمقاً فى القرن التاسع عشر ، فقد كتب سان سيمون يقول : « ان تعبير السيادة بارادة الشعب لا يعنى شيئاً الا بالمقابلة لتعبير السيادة بارادة الله . هاتان العقيدتان المتقابلتان ليس لهما الا وجود متقابل ، وهما من بقايا الحرب الطويلة المتعلقة بعلوم ما وراء الطبيعة التى سادت أوروبا الغربية بعد عصر الاصلاح » . كذلك فقد كتب أوجست كونت يقول : « منذ أكثر من ثلاثين عاماً وأنا أحمل قلم الفلسفة ، ولقد وصفت سيادة الشعب بأنها شعوزة جائرة ، والمساواة بأنها كذبة دنيئة » (١٤) .

والنتيجة التى تنتهى اليها من ذلك كله أن نظرية السيادة هى كما يقول بحق جورج سل : نظرية غير مفهومة فى ظل مفهوم شخصية الدولة القانونية التى تحيا فى نظام قانونى ، اذ السيادة تعنى قدرة العمل الارادى المطلق ، فى حين أن الدولة كشخصية قانونية تعنى قدرة العمل الارادى المحدد وفق نظام قانونى . ويرى سل أن فكرة السيادة تؤدى الى هدم فكرة الدولة القانونية ومبدأ سيادة القانون (١٥) .

الفرع الثانى

بعض محاولات تقييد السلطة

جرت فى العصور الحديثة بعض محاولات تستهدف تقييد السلطة وذلك باخضاعها للقانون بقصد التخفيف من غلواء نظرية السيادة .

(١٤) دوجى : السيادة والحرية — المرجع السابق ص ٩٦ — ٩٧ .

(١٥) د . ابراهيم درويش : الدولة — نظريتها وتنظيمها — المرجع السابق ص ١٩٧ وما بعدها ، وكذلك : د . طعيمة الجرف : نظرية الدولة — المرجع السابق ص ١٤٣ — ١٤٤ .

وقد استندت هذه المحاولات الى نظريات وأفكار مختلفة ، لعمل أهمها فكرة القانون الطبيعى ، ونظرية الحقوق الفردية ، ونظرية التحديد الذاتى ونظرية التضامن الاجتماعى * ومن المهم ابتداء أن ننبه الى أن هذه المحاولات والنظريات التى تستند اليها ، انما تخرج عن نطاق نظرية السيادة ، بل وتخالف جوهرها لأن هذه النظرية — بطبيعتها وبحسب مفهومها الأصيل والصحيح — تأبى تقييد السلطة *

ومع ذاك فاننا سوف نستعرض هذه المحاولات الواحدة بعد الأخرى لنرى ما اذا كانت تستند الى أساس مقبول من عدمه *

١ — نظرية القانون الطبيعى :

لعل أولى المحاولات التى استهدفت تقييد السلطة انما كانت تستند الى فكرة القانون الطبيعى وقواعد العدالة *

ومؤدى فكرة القانون الطبيعى بايجاز أنه يوجد الى جوار قواعد القانون الوضعى الذى يضعه البشر ، قواعد أخرى أزلية فى نشأتها ، ومطلقة فى عدالتها ، وأن هذه القواعد تسود بحكم خصائصها تلك كافة القوانين التى يضعها البشر (١٦) *

(١٦) راجع فى فكرة القانون الطبيعى كقيد على السلطة :

د . طعيمة الجرف : نظرية الدولة ، المرجع السابق ص ١٥٦ وما بعدها ، وكذلك : مبدأ المشروعية وضوابط خضوع الدولة للقانون ، مكتبة القاهرة الحديثة سنة ١٩٦٣ ص ٤٦ وما بعدها ، وانظر كذلك :

د . محمد كامل ليلة : النظم السياسية ، المرجع السابق ص ٢٢١ - ٢٢٢ وراجع بالنسبة لفكرة القانون الطبيعى عموماً :

د . السنهورى و د . حشمت أبو ستيت : أصول القانون سنة ١٩٥٠ ص ٢٨ وما بعدها ، د . حسن كيرة : محاضرات فى المدخل سنة ١٩٥٤ ص ٤٤ وما بعدها .

د . منصور مصطفى منصور : مذكرات فى المدخل للعلوم القانونية سنة ١٩٥٨ / ١٩٥٩ ص ٥٤ وما بعدها .

ومضمون النظرية بالوصف السابق أن المشرع ليس حراً في تقرير ما يعتبر عدلاً وما لا يعتبر ، وإنما يتعين عليه الرجوع في ذلك إلى مبادئ القانون الطبيعي لكي يستلهمها الصواب والعدل • ويجب على الدولة ذاتها أن تتقيد بالقانون الطبيعي حتى تتمكن من تحقيق التوازن الاجتماعي الذي يعتبر شرطاً جوهرياً لكفالة الاستقرار على أرضها •

وفي رأينا ، أن فكرة القانون الطبيعي لا تصلح قيوداً على السلطة لأنها فكرة غامضة ومن الصعب تحديدها ، ولهذا السبب كانت محل خلاف عنيف في الفقه ، هذا الخلاف وذلك الغموض من شأنه أن يفتح المجال للدولة لممارسة سلطتها على النحو الذي تريده (١٧) •

٢ — نظرية الحقوق الفردية :

كانت هذه النظرية — في الواقع — أولى النظريات التي حاولت تقديم أساس قانوني لاختصاص السلطة للقانون • وتقوم النظرية على القول بوجود حقوق فردية أصيلة وسابقة على الدولة ، تسمو عليها ولا تخضع لسلطانها ، وأن الفرد ما قبل الانضمام إلى الجماعة إلا لحماية هذه الحقوق وضمان التمتع بها في أمن وطمأنينة • وما دامت هذه الحقوق سابقة على الدولة فهي تخرج عن سلطتها بل وتقيّد هذه السلطة حتماً (١٨) •

(١٧) هذه النظرية « القانون الطبيعي » كانت وما زالت محل هجوم عنيف من جانب غالبية الفقهاء • ومن الذين انتقدوها بشدة الأستاذ كاريه دي مبرج حيث ذكر أن هذه النظرية لا تضع على سلطة الدولة أي قيد قانوني ، وأن كل ما تقرره لا يعدو مجرد قيود أدبية وسياسية • وهو يصدر في ذلك عن تأثره بالمذهب الشكلي الذي لا يعترف للقاعدة الاجتماعية بصفة القانون إلا إذا كان لها جزاء مادي يضمن تنفيذها ، وبناء على ذلك فإن الدولة وحدها — في نظره — هي التي تملك خلع التوة التنفيذية على القواعد الاجتماعية المنظمة للعلاقات الأفراد •

راجع في ذلك مؤلفه : النظرية العامة للدولة ج ١ ، المرجع السابق ص ٣٣٩ •

(١٨) د • طعيمة الجرف : نظرية الدولة ، المرجع السابق =

وقد استمدت حقوق الأفراد وجودها — فى البدايه — من القانون الطبيعى^(١٩) . وظلت مرتبطة به حيناً من الزمن ، ثم انفصلت عنه عندما ظهرت نظرية العقد الاجتماعى ، وأصبحت بذلك حقوقاً مستقلة قائمة بذاتها وواجبة الاحترام . ويرجع الفضل فى ابرازها على هذه الصورة للفيلسوف الانجليزى لوك .

وتفصيل ذلك أن لوك وان بدأ مع هوبز من نقطة بداية واحدة وهى وجود عقد اجتماعى انتقل به الأفراد من حياة الفطرة الى حياة الجماعة السياسية ، الا أنه لا يتفق معه فى أن الأفراد قد نزلوا للمحاكم عن جميع حقوقهم ، وانما يذهب لوك الى القول بوجود حقوق طبيعية للفرد سابقة على دخول الجماعة ، وأن هذه الحقوق لا يمكن النزول عنها ومن ثم فهى تقيد السلطة^(٢٠) .

وقد أخذت الثورة الفرنسية عن لوك فكرة الحقوق الفردية هذه ، وذلك فى نفس الوقت الذى أخذت فيه عن روسو فكرة سياسة الأمة . فاعلان حقوق الانسان والمواطن الصادر سنة ١٧٨٩ كان ينص فى مادته الثالثة على أن « السيادة للأمة » وينص فى مادته الأولى على أن « الناس

ص ١٥٨ — ١٥٩ وكذلك : مبدأ المشروعية وضوابط خضوع الدولة للقانون ، المرجع السابق ص ٤٧ ،

د . محمد كامل ليلة : النظم السياسية ، المرجع السابق ص ٢٢٤ — ٢٢٥ .

(١٩) راجع فى تفصيل ذلك :

د . طهيمية الجرف : نظرية الدولة ، المرجع السابق ، ص ١٥٨ — ١٥٩ وكذلك مبدأ المشروعية للقانون ، المرجع السابق ص ٤٧ .

(٢٠) مارسيل بريلو : تاريخ الفكر السياسى ، المرجع السابق ص ٣٧٨ وما بعدها وكذلك : سباين : تطور الفكر السياسى ، الكتاب الثالث ، المرجع السابق ص ٧١٢ وما بعدها ، د . ثروت بدوى أصول الفكر السياسى والنظريات والمذاهب السياسية الكبرى ، المرجع السابق ص ١٥٧ .

د . محمد كامل ليلة : النظم السياسية ، المرجع السابق ص ٢٢٥ — ٢٢٦ .

يولدون ويعيشون أحرارا ومتساوين في الحقوق » ثم عدت المادة الثانية هذه الحقوق فكانت الحرية والملكية والأمن ومقاومة الاستبداد • كذلك فقد نصت إحدى مواد مقدمة الدستور على أن السلطة التشريعية لا تستطيع أن تضع أى قانون يتضمن اعتداء أو يضع قيودا على استعمال الحقوق الطبيعية والمدنية المبينة في الدستور •

والنتيجة التي تترتب على ذلك هي أن سيادة الأمة التي تتمثل في سلطة عمل القوانين وتنفيذها والقضاء في المنازعات الناشئة عن هذا التنفيذ ترد عليها قيود معينة ، وأساس هذه القيود يوجد في فكرة حقوق الإنسان الطبيعية التي لا يمكن الاعتداء عليها •

ولنا على نظرية الحقوق الفردية من حيث اعتبارها أساسا لتحديد السلطة ملاحظات :

فأولا : أن فقهاء الثورة الفرنسية حاولوا — بفكرة الحقوق الفردية — التوفيق بين سيادة الدولة وسلطان الفرد ولكنهم لم ينجحوا • ذلك أنه إذا كانت سيادة الدولة يمكن تحديدها بسلطان الفرد • فإنها لن تكون سيادة ، لأن الصفة الأساسية للسيادة أنها تحدد نفسها بنفسها وعلى مقتضى فكرة التحديد الذاتي ، أما في هذه الحالة فإن السيادة يحددها عنصر أجنبي عنها وهو الحقوق الفردية • ان التناقض لا شك صارخ ومؤكد وقد اجتهد بعض فقهاء الحقوق الفردية في محاولة تبرير التناقض هذا ، ولكنهم فشلوا لأنهم كانوا ينتهون بالضرورة إما إلى تقييد سيادة الدولة بفكرة الحقوق الفردية ، وإما إلى التضحية بهذه الحقوق في صالح السيادة (٢١) •

وثانيا : فإن هذه النظرية تقوم على فرض خيالي • فهي تذهب إلى أن الفرد كان يعيش في عزلة قبل نشأة الدولة ، وكان يتمتع بحقوق عديدة ترجع إلى طبيعته الانسانية ، وأن الأفراد رغم عزلتهم كانوا متساوين في التمتع بهذه الحقوق • ولقد أثبت التاريخ الطبيعي وعلم الاجتماع خطأ هذا الفرض ، فالإنسان بحكم تكوينه المادي والنفسي لا يستطيع

(٢١) دوجي : السيادة والحرية ، المرجع السابق ص ١٣٥ •

أن يعيش فى عزلة ، ولم يحدث مطلقا أن عاش فى هذه العزلة . وهذا الخطأ الأساسى الذى وقعت فيه النظرية يؤدى الى خطأ النتائج التى ترتبت عليها ، فما دام الفرد المنعزل لم يوجد فى أى وقت ، فإن القول بوجود حقوق عديدة له ترجع الى طبيعته الانسانية ، يعتبر بدوره قولاً خاطئاً .

كذلك فإن افتراض النظرية المساواة القائمة بين الأفراد من حيث التمتع بالحقوق أمر يكذبه الواقع ، فالأفراد يختلف بعضهم عن البعض الآخر ويزداد الاختلاف كلما زاد تقديم الجماعة .

وثالثاً : حتى لو قبلنا منطق النظرية رغم خطئه ، وسلمنا جدلاً بأن الفرد عاش حياته الأولى فى عزلة تامة عن غيره ، فكيف تنشأ له حقوق شخصية فى هذه الحياة ؟ ان الحق لا يتصور وجوده فى غير وجود الجماعة ، اذ أنه يفترض وجود شخصين يفرض أحدهما ارادته على الآخر ، والانسان الفطرى — طبقاً لمنطق النظرية — لا تربطه علاقة اجتماعية بغيره من البشر لأنه يحيا فى عزلة فردية ، ومن ثم لا تتصور له حقوق (٢٢) .

ورابعاً : فإن هذه النظرية حتى مع التسليم بصحة الفرض الذى قامت عليه لا تصلح أساساً لتقييد السلطة ، ذلك لأن القيود التى وضعتها تحت اسم حقوق الأفراد الطبيعية ، ترك أمر تعيينها وتحديد مداها للدولة ، وبذلك يكون تحديد سيادة الدولة من صنع الدولة نفسها ، وتستطيع أن تعدل فيه على النحو الذى تريده (٢٣) .

(٢٢) دوجى : السيادة والحرية ، المرجع السابق ص ١٣٨ وانظر فى نفس المعنى :

د . محمد كامل ليلة : النظم السياسية ، المرجع السابق ص ٢٣٠ — ٢٣١ وكذلك :

د . ثروت بدوى : النظم السياسية ، المرجع السابق ص ١٢٠

(٢٣) انظر فى ذلك كاريه دى ملبرج : النظرية العامة للدولة ج ١ .

المرجع السابق ص ٢٣٦ حيث يرى أن حقوق الأفراد لا تكون لها أية قيمة =

وبناء على ما تقدم فان نظرية الحقوق الفردية تكون عاجزة عن ايجاد حل ايجابى لمشكلة تقييد السلطة •

٣ — نظرية التحديد الذاتى :

نادى بهذه النظرية بعض الفقهاء الألمان وفى مقدمتهم الفقيهان اهرنج Thring وجيلينك Jellineck وأيدهم فيها بعض الفقهاء الفرنسيين نخص منهم كاريه دى ملبرج وفالين •

والفقهاء الألمان يحاولون — بهذه النظرية — المتوفيق بين نظرية السيادة وضرورة اخضاع السلطة للقانون • فهم يرون أنه اذا كانت سيادة الدولة تتنافى مع فكرة تقييدها بواسطة سلطة خارجية عنها ، الا أنها لا تتنافى مع تقييد سلطتها بمحض ارادتها ما دامت هى بنفسها التى وضعت المقيد (٢٤) •

فالفقهاء الألمان مع اعترافهم بضرورة تقييد الدولة بالقانون ، الا أنهم قد ذهبوا الى أن القواعد القانونية التى تحكم نشاط السلطات العامة لا يمكن الا أن تكون من صنع الدولة، ذلك أن الدولة هى صاحبة السيادة،

= قانونية ما لم يعترف بها المشرع ، ويوجب احترامها • وهو الذى يحدد عن طريق التشريع شروط استخدامها • وكيفية تنفيذها وينص على الجزاء الذى يكفل حمايتها عند ممارستها •

ونتيجة لهذا الراى فان نظرية الحقوق الفردية تكون قد بنيت على فكرة خاطئة وانطوت على تناقض •

(٢٤) ويوضح جيلينك ذلك بقوله : ان القاعدة لا تستحق وصف القانون الا لأنها تقيّد كل من الرعايا والسلطة السياسية ذاتها • فعندما تصدر الدولة قانونا فان ذلك يتضمن — ضمناً — أمراً منها الى أعضائها باحترام ذلك القانون • ولما كانت ارادة هؤلاء الأعضاء هى ارادة الدولة • فان النتيجة التى تترتب على ذلك أن الدولة حين تقيّد أعضائها بذلك القانون تكون فى الواقع قد قيدت نفسها • راجع فى ذلك :

جيلينك : الدولة الحديثة وقانونها ج ٢ • المرجع السابق ص ١٣٠ — ١٣١ •

والسيادة عندهم تعطى لصاحبها وحده الحق فى أن يحدد لنفسه بحرية مجال نشاطه ، وأن يعين مختارا ما يريد القيام به من أعمال • والنتيجة التى تقترب على ذلك أنه لا يمكن أن تقيّد سلطة الدولة الا بمحض ارادتها (٢٥) •

هذه النظرية لا تعلو بدورها على النقد ، فخضوع الشخص لارادته لا يعتبر خضوعا كما يقرر بحق العميد دوجى • وعلى ذلك فان الدولة لا يمكن أن تتقيّد بالقانون بمحض ارادتها طالما كانت هى وحدها التى تخلق ذلك القانون ، وتعده ، وتلغيه فى أى وقت تشاء • وأن منطق النظرية يؤدى الى أن يصبح سلطان الدولة لا حدود له ولا قيود عليه مادام خضوعها للقانون لا يتم الا بارادتها •

والقيد الذى يترك أمره بيد الشخص المراد تقييده لا يمكن أن يعتبر قيّدا حقيقيا كما أن السجن الذى يترك مفتاحه بيد السجين لا يعتبر سجنا (٢٦) •

٤ — نظرية دوجى فى التضامن الاجتماعى (٢٧) :

نقطة البداية عند دوجى أن الفرد عاش فى الماضى ، كما يعيش فى الحاضر ، وكما سيعيش فى المستقبل عضوا فى جماعة ، فالانسان

(٢٥) كاريه دى ملبرج : النظرية العامة للدولة ج ١ المرجع السابق ص ٢٣٣ وما بعدها ، وكذلك : د . طعيمة الجرف : نظرية الدولة . المرجع السابق ص ١٦٨ — ١٦٩ .

— مبدأ المشروعية وضوابط خضوع الدولة للقانون ، المرجع السابق ص ٦٠ — ٦٢ .

— د . محمد كامل ايلة : النظم السياسية . المرجع السابق ص ٢٣٦ — ٢٣٧ .

— د . ثروت بدوى : النظم السياسية . المرجع السابق ص ١٢٢ .

(٢٦) دوجى : مطول القانون الدستورى ج ١ المرجع السابق ص ٦٤٥

(٢٧) راجع فى نظرية التضامن الاجتماعى بصفة عامة :

— دوجى : مطول القانون الدستورى ج ١ المرجع السابق ص ١٠

وما بعدها .

(٢٠ — الدولة والسيادة)

اجتماعى بطبعه ولا يستطيع العيش الا فى جماعة ومع ذلك فهو يشعر فى ذات الوقت بكيانه الذاتى المستقل فله ميوله ومطالبه الخاصة ، الا أن هذه الميول والمطالب لا يمكن تحقيقها الا عن طريق حياته المشتركة مع الآخرين •

ومن هذا المزيج من الاحساسات الجماعية والفردية يقول بين الأفراد تضامن اجتماعى هو الذى يحدد فكرة الدولة والقانون والحرية (٢٨) • ويحدث ذلك عندما ينشأ — فى الجماعة — نوع من الاختلاف السياسى يجعل لفئة من الأفراد سلطة حكم الآخرين • هؤلاء الحكام لا يختلفون عن بقية المحكومين ، ولا يملكون حقا خاصا فى السيادة ، وانما يستمدون سلطتهم فى الحكم من ضرورات التضامن الاجتماعى الذى يقومون على خدمته •

كذلك فانه ينشأ عن العيش فى الجماعة — وفى اطار التضامن الاجتماعى — مجموعة من قواعد السلوك تنظم علاقات الأفراد وتبين حقوقهم وواجباتهم ، وتكون ملزمة لهم جميعا حكاما ومحكومين • والقوة الملزمة لهذه القواعد لا ترجع الى أنها صادرة عن الحكام ، وانما الى أنها تعتبر

=

— د . السنهورى و د . حشمت أبو ستيت : اصول القانون ، المرجع السابق ص ٦٤ — ٧٠ .

— د . حسن كيرة : محاضرات فى المدخل . المرجع السابق ص ٨٢ وما بعدها .

وراجع فى نظرية التضامن الاجتماعى كأساس لخضوع الدولة للقانون :

— د . طعيمة الجرف : نظرية الدولة . المرجع السابق ص ١٦٠ وما بعدها كذلك :

— مبدأ المشروعية : المرجع السابق ص ٤٨ وما بعدها .

— د . محمد كامل ليثة : النظم السياسية . المرجع السابق ص ٢٤١ وما بعدها .

(٢٨) د . طعيمة الجرف : نظرية الدولة . المرجع السابق ص ١٦٠ .

انعكاسا لفكرة التضامن الاجتماعي وتصويرا لها^(٢٩) . واذن فالقانون بوصفه انعكاسا للتضامن الاجتماعي لا يرتبط بإرادة الحكام ولكنه يسبق هذه الإرادة ويسمو عليها ، ومن ثم فهو يقيدتها حتما .

ونظرية التضامن الاجتماعي بالوصف المتقدم قد تعرضت للنقد من جانب أغلبية الفقه .

ويقوم هذا النقد أولا : على القول بأن دوجي اذ يقيم النظام الاجتماعي كله على التضامن الاجتماعي وحده ، يكون قد ترك الواقع وأغرق في الخيال . ذلك أنه توجد حقائق أخرى يقوم عليها المجتمع ، بل توجد حقيقة أخرى تناقض حقيقة التضامن ، وهي حقيقة التنافس والتناحر وتنازع البقاء بين الأفراد ، ولها أثرها في النظام الاجتماعي ، ومن ثم فإن اهمالها والتركيز على التضامن الاجتماعي وحده يكون خطأ^(٣٠) .

وثانيا : فإن دوجي قد أعلى من شأن التضامن الاجتماعي فجعله القاعدة العامة التي يتعين على الحكام الاهتداء بها ، والسير على مقتضاها في كل تصرفاتهم ، وهذا التضامن في نظره هو الذي يبرر مشروعية سلطة الحكام ويحدد في ذات الوقت هذه السلطة .

ولكن السؤال هو : من الذي يبين ويحدد مفهوم هذا التضامن ؟

(٢٩) د . طهيمه الجرف : نظرية الدولة . المرجع السابق ، ص ١٦١ ، وكذلك : مبدأ المشروعية ، المرجع السابق ص ٤٩ .

د . محمد كامل ليلة : النظم السياسية . المرجع السابق ص ٢٣٢ — ٢٤٤ .

(٣٠) كاريه دي ملبرج : النظرية العامة للدولة ج ١ . المرجع السابق ص ٢٠٢ وما بعدها وكذلك :

د . السفهوري ، د . حشمت أبو سنييت : أصول القانون ، المرجع السابق ص ٦٩ .

د . حسن كيرة : محاضرات في المدخل . المرجع السابق ص ٧٧ وما بعدها .

ان الدولة أو بمعنى أدق الحكام هم الذين سوف يحددون هذا المفهوم • والنتيجة التى تترتب على ذلك هى أن المقيد الوارد على سلطة الدولة سوف يترك أمر تقديره لها ، وبذلك نكون قد وصلنا الى ذات النتيجة التى انتهت اليها نظرية التحديد الذاتى التى انتقدتها دوجى بتسدة (٣١) •

وخلاصة ما تقدم أن جهود العميد دوجى فى البحث عن وسيلة تقيد الدولة فى تصرفاتها ، وتقديره أن هذه الوسيلة تتركز فى وجود قانون أعلى من الدولة هو الذى يقيدها ، هذه الجهود — كما تقرر غالبية الفقه — قد باءت بالفشل ، ذلك لأن النظرية تقوم على أساس ضعيف واه متنازع عليه ومشكوك فيه •

والنتيجة التى تنتهى اليها من هذا العرض هى أن كل النظريات التى أريد الاستناد اليها لتقييد السلطة بالقانون لا تعلو على النقد • والسبب فى ذلك يرجع فى نظرنا الى أن هذه النظريات — باستثناء نظرية القانون الطبيعى التى استبعدناها منذ البداية — انما أرادت أن تقيد السلطة بالقانون مع أن القانون من صنع السلطة ، فكيف تتقيد به وهى تستطيع تعديله أو إلغائه فى أى وقت !!

لقد لمس فلاسفة القرن الثامن عشر هذه المشكلة وحاولوا حلها غير أن هذا الحل لم يكن كاملا •

ففى القرن الثامن عشر كان هناك تصور معين لطريقة تكوين المجتمع السياسى وطبيعته مؤداه أن الفرد يدخل المجتمع لكى يهرب من قبضة حياته الطبيعية ولكى ينظم علاقاته مع غيره من الأفراد •

وبواسطة العقد فانه يقبل الخضوع لقواعد ضرورية لاستمرار هذا المجتمع ، هذه القواعد هى القانون • ويترتب على طبيعة هذه القوانين

(٣١) د • محمد كامل ليلة : النظم السياسية • المرجع السابق ص ٢٥٥ — ٢٥٦ •

نفسها أن عمل الحكام لا يمكن أن يصل الى مستواها اذ أن هذا العمل لا يتدخل الا لكي ينظم - فى اطار هذه القوانين - المصالح الجماعية .
فالقانون يحدد اختصاص الحكام ، ويبين وظائفهم ، ويحدد امكانياتهم ، ولكن فى كل الأحوال يظل خارج سلطتهم .

وعلى هذا المعنى نصت المادة ٩ من اعلان ٢٤ يونيه سنة ١٧٩٣ « القانون يجب أن يحمى الحريات العامة والفردية من ظلم هؤلاء الذين يحكمون » . ولتحقيق هذا الهدف فان الحل المنطقى الوحيد بالنسبة للسلطة التشريعية هو ابعادها عن الحكام واعطائها للشعب يمارسها مباشرة ، وهذه هى وجهة نظر روسو .

واذا كان الشعب لا يستطيع أن يشرع بنفسه فانه يمكنه أن يشارك بابداء الرأى فى مشروعات القوانين التى يعدها ممثلوه ونوابه ، وهذه هى فكرة الاستفتاء (٣٢) .

وهذا الحل فى نظرنا لم يكن كاملا كما قلنا ، لأن الشعب كله لا يمكن أن يشرع ، واذا كان نوابه هم الذين سوف يشرعون ، فما الذى يضمن حماية الشعب من استبداد نوابه أعضاء السلطة التشريعية ؟

لقد شعر مفكرو القرن الثامن عشر بأهمية ابعاد سلطة التشريع عن متناول الحكام حائزى السلطة حتى يتحقق الضمان الكافى ضد الاستبداد ، لكنهم لم ينجحوا فى ذلك لأن هذا الابعاد لم يكن بالقدر الكافى اذ أن نواب الشعب أعضاء التشريعية لا يختلفون عن الحكام .

ان حل المشكلة فى نظرنا لا يتأتى الا بايجاد مصدر للقانون يكون بمنأى عن سلطان الحاكم اذ لا يمكن اخضاع السلطة للقانون طالما كان هذا القانون من صنعها . ان الشرط الأساسى لاختضاع السلطة للقانون فى نظرنا هو أن يكون للقانون مصدر مستقل عن السلطة وسابق على وجودها وبمعزل عن ارادتها ، وهذه هى وجهة النظر الاسلامية .

(٣٢) د . محمد كامل ليلة : النظم السياسية . المرجع السابق ،
بريدو : مطول العلوم السياسية ج ٥ . المرجع السابق ص ٧٩ - ٨١ .

فالقانون فى النظام الاسلامى مصدره الأساسى القرآن والسنة ،
وهو مصدر بغير كل البعد عن السلطة السياسية لا تملك الغاء
أو حتى تعديله •

وهذا الذى قلناه اجمالاً يفصله فى البحث التالى •

البحث الثانى

تقييد السلطة فى النظرية الاسلامية

بينما كانت أوروبا المسيحية غارقة فى ظلام العصور الوسطى تعيش
فى نظام استبدادى مطلق ، أهدرت فيه الحريات ، وانعدمت فيه القيود
على سلطات الحكام ، ظهر الاسلام فى جزيرة العرب ، ثم أخذ ينتشر
فى آسيا وافريقيا ، وقامت دولة الاسلام على أنقاض دولتى الفرس
والرومان ، فكانت أول دولة قانونية يخضع فيها الحكام للقانون ويمارسون
سلطانهم وفقاً لقتواعد عليا تقيدهم ولا يستطيعون الخروج عليها (٣٣) •

كانت السلطة مقيدة بأحكام القرآن والسنة التى تشكل نوعاً سامياً
من القانون الدستورى يعلو حتى على القانون الدستورى الوضعى ،
لأن الأمة كلها ولو اجتمعت لا تستطيع أن تغير أو تبدل فيه •

وبالإضافة الى ذلك فقد كانت السلطة محددة أيضاً بما للأفراد من
حقوق وحريات نص عليها الاسلام ونظمها وقرر الضمانات التى تكفل
حمايتها ضد اعتداء الحكام والمحكومين على السواء •

وإذا كانت هذه الحقوق والحريات الفردية لا تشكل فى نظرنا قيوداً
مستقلاً عن القانون ، اذ منه تستمد وجودها ، وعلى أساسه تتلقى الحماية
اللازمة لها ، الا أننا مع ذلك سوف نعالجها على استقلال لما تتمتع به
من أهمية خاصة •

(٣٣) د . ثروت بدوى : النظم السياسية . المرجع السابق ص ١١٥ •

وعلى هذا فسوف ينقسم هذا المبحث الى فرعين :

الأول : ونخصه لقيد القانون .

الثانى : ونخصه لقيد الحقوق والحريات الفردية .

* * *

الفرع الأول

القانون كقيد على السلطة

● مكانة القانون فى النظرية الاسلامية :

ان الطابع المميز لفكرة السلطة فى النظام الاسلامى يتجلى فى النظرة الى القانون ومكانته بالنسبة للسلطة .

فالقانون بالنسبة للسلطة أمر جوهري لا يمكن أن تقوم أو تستقيم بدونه . فقيام السلطة بدون قانون لا يغير من مفهوم السلطة وحسب ، وانما يخرجها عن شرعيتها ويجعل من كل عمل يؤديه القائمون على أمرها غير شرعى .

ويتجلى دور القانون واضحا فى كتابات فقهاء وفلاسفة الاسلام . فلقد بين الماوردى بكل وضوح أن قانون الدولة الأعلى وهو قانون الشريعة يجب أن يخضع له الحاكم والمحكوم (٣٤) .

وأوضح ابن تيمية فى رسالته « السياسة الشرعية » أن الشريعة هى أعلى مصدر للسلطة ، وهو مع اعترافه بالحاجة الى السلطة السياسية وضرورة طاعتها الا أنه يرى مع ذلك أن تلك الطاعة لا يجب أن تتم الا اذا كانت السلطة منسجمة مع متطلبات أوامر الشريعة (٣٥) .

والامام الغزالى حين يتحدث عن الاطار العام الذى يتحدد به المجتمع السياسى والمقومات التى يقوم عليها ، يذهب الى بيان الضوابط التى تحمى

(٣٤) الماوردى : الاحكام السلطانية المرجع السابق ص ٣ .

(٣٥) ابن تيمية : السياسة الشرعية . المرجع السابق ص ٢ .

هذا المجتمع السياسى من الاضمحلال والوهن ، وهنا يبين الغزالى دور القانون وأثره فى حماية المجتمع السياسى • فهو يرى أن وجود القانون فى الدولة ينبع من طبيعة العلاقات التى تنشأ بين الأفراد نتيجة سلوكهم • ويفسر طبيعة النفس البشرية تفسيراً نفسياً حين يرى أن الانسان ليس الكائن العاقل الذى عرفه فلاسفة اليونان • وانما هو الكائن الذى تسود حياته الشهوات التى اذا انطلقت للبحث عن حاجاتها ومطالبها ، فانها تترك أثراً تدميراً فى المجتمع ، ومن هنا تنشأ الحاجة الى الضوابط التى تكبح هذه الشهوات • وهنا يؤكد الغزالى حقيقة لا تزال مهمة فى العصر الحديث وهى أن مجال السلطة فى تحقيقها لأهدافها له صلة وثيقة بالقانون تبدو فى أن القانون الذى يحدد طبيعة النظام السياسى يبين اختصاصات السلطة وصلاحياتها التى لا تستطيع أن تتجاوزها أو تخرج عليها •

وجدير بالذكر أن الغزالى وهو المؤمن بقانون الشريعة الاسلامية يؤكد بوجه خاص على أهمية هذا القانون بالنسبة للدولة لأنه القانون الأمثل فى وضع الاختصاصات فى مكانها وبيان حدودها على أساس من العدالة والانصاف ، الأمر الذى يجعله قادراً على حل مشاكل المجتمع والدولة (٣٦) •

وتتمثل صورة الدولة المثالية عند ابن رشد فى أنها تلك الدولة التى تأخذ بيد مواطنيها الى طريق أمنهم وسعادتهم • ومثل هذا الطريق لا يمكن أن يتحدد الا بقيامها على قانون يأتى به قائد أو رسول يوحى اليه • وهذا القانون الموحى به يتمثل فى الشريعة الاسلامية التى تشكل دستور الدولة الأعلى الموجه لحياتها (٣٧) •

ولقد كان اهتمام الفقهاء والفلاسفة المسلمين بالقانون وبدوره مدعاة لأن يزعم بعض المستشرقين أن هؤلاء الفقهاء والفلاسفة قد تأثروا

(٣٦) الغزالى : احياء علوم الدين ج ١ ص ١٨ — دار احياء الكتب العربية . عيسى البابى وشركاه سنة ١٣٧٧ هـ — ١٩٥٧ م .

(٣٧) ابن رشد : التهاافت . المرجع السابق ص ١٣٩ وما بعدها .

بفلسفة اليونان • وهذا ليس صحيحا ذلك أن مضمون القانون
فى نظر الفقهاء والفلاسفة المسلمين يخالف مضمون القانون
عند فلاسفة اليونان •

فالقانون الاسلامى الذى يعد بمثابة الدستور الأعلى هو قانون
الشريعة الذى لا تستطيع أية قوانين وضعية أن تناقضه • هذا من ناحية
ومن ناحية أخرى فإن القانون الاسلامى هو قانون موحى به ، ومن ثم
فلا يستطيع أى قانون يأتى به فلاسفة اليونان مجاراته •

أما بالنسبة لقانون فلاسفة اليونان وعلى الأخص ما جاء به أفلاطون
فى جمهوريته فهو ما ينطق به ذلك الفيلسوف الذى لا تقيده قيود ما سوى
عقله الراجح •

ومن هنا نجد أن قانون الدولة الاسلامية الأعلى هو قانون الشريعة
بينما نجد أن قانون جمهورية أفلاطون الأعلى هو قانون الفلاسفة ، كما
نجد أن قانون الدولة الاسلامية هو قانون مرتبط بالعقيدة بينما هو ليس
كذلك لدى كبير فلاسفة اليونان أفلاطون (٣٨) •

السلطة فى النظام الاسلامى تخضع لقانون هو شريعة عامة لا يملك
الحكام مخالفتها ولا تملك الأمة ذاتها تعديلها أو تبديلها • وبذلك كانت
الدولة الاسلامية التى أقيمت فى القرن السابع الميلادى أول دولة قانونية
دستورية بالمعنى الصحيح • فخضوع السلطة فى النظام الاسلامى للقانون
هو خضوع حقيقى جدى • وهو ليس ذلك الخضوع الخيالى غير المحدد
القائم على فكرة القانون الطبيعى • فمؤدى فكرة القانون الطبيعى
— كما رأينا — أنه إلى جوار قواعد القانون الوضعى الذى يضعه الناس
للناس ، توجد قواعد أخرى أزلية فى نشأتها ومطلقة فى عدالتها • وأن
هذا القانون الطبيعى يسود بحكم خصائصه تلك على كافة القوانين التى
يضعها الناس للناس •

(٣٨) د • فاضل زكى محمد : الفكر السياسى العربى الاسلامى بين
ماضيه وحاضره ، المرجع السابق ص ٢٦٧ •

وهذه الفكرة من وجود قواعد عامة تسمو على القواعد الوضعية هي جوهر الفكرة التي استحدثها النظام الاسلامي — قبل فقهاء القانون الطبيعي بقرون — وبصورة واقعية ملموسة وأكثر تحديدا من فكرة القانون الطبيعي . ذلك أن المبادئ والأحكام التي يتضمنها القرآن والسنة تعد في مرتبة أعلى وأعلى من القواعد الوضعية فلا تملك الأخيرة أن تخالفها . فهو قانون قائم كحقيقة لا كخيال ، وهو قانون فضلا عن ذلك مدون (٣٩) .

هذه القيود القانونية التي تتقيد بها السلطة في النظام الاسلامي بما يمنعها من الانطلاق وراء الأهواء ، هي قيود وحيية كما تبين ، وبذلك فإنه لا يترك للبشر تحديد هذه القيود فيوسعونها فارة ويضيّقون منها ثارة أخرى نزولا على أهوائهم وخضوعا لشهواتهم . وإنما ترسم الشريعة حدود الفضائل والمبادئ الانسانية ، وتضع مقاييسها ويخضع البشر لهذه المقاييس العلوية وبذلك حمى الاسلام الحياة العامة من الفساد وكبح الأهواء وأقام السلطة على أساس من الفضيلة يسلم بها الجميع ويحترمونها ولا يأنفون من الخضوع لها .

● ماهية القانون الذي يشكل هذا القيد :

السلطة العامة بشقيها : سلطة التشريع وسلطة التنفيذ ، مقيدة بالشريعة في مصدرها الأول الذي عرفناه أي بالنصوص الوحيية من قرآن وسنة . هذا المصدر الأول هو بمثابة النطاق الدستوري للقرارات التشريعية والتنفيذية الصادرة عن سلطة التشريع والتنفيذ .

والأمر واضح بالنسبة للقرارات التنفيذية . أما بالنسبة للقرارات الصادرة من سلطة التشريع — جماعة أهل الحل والعقد الممثلين للأمة —

(٣٩) د . أحمد كمال أبو المجد : نظريات حول الفقه الدستوري الاسلامي . محاضرة أقيمت في الموسم الثقافي الرابع للمحاضرات المسماة ١٣٨١ هـ — ١٩٦٢ م بالأزهر — من مطبوعات الادارة العامة للثقافة الاسلامية بالأزهر .

فان الأمر لا يخرج أيضاً عن هذا الرأي • لذلك كان تمسك معظم جمهور الفقهاء منذ البداية بأن « الاجماع » التشريعى لا بد له من سند فى الشريعة فى مصدرها الأول • فيقول الآمدى : اتفق الكل على أن الأمة لا تجتمع على الحكم الا عن مأخذ ومستند يوجب اجتماعها • خلافا لطائفة شذت فقالت بجواز انعقاد الاجماع عن توفيق لا توقيف ، بأن يوفقهم الله لاختيار الصواب من غير ما مستند^(٤٠) وهذا الرأي الذى وصفه الآمدى بالشذوذ يجافى العقيدة التى تركز عليها الشريعة والتى تجعل الوحي للرسول ﷺ وحده فلا عصمة للأمة الا بقدر تمسكها بالكتاب والسنة واستمدادها منها كما قال الرسول الكريم صلوات الله وسلامه عليه « وقد تركت فيكم ما ان اعتصمتم به فلن تضلوا أبدا ، أما بينا ، كتاب الله وسنة نبيه »^(٤١) .

كذلك فانه من المسلمات فى الفقه الاسلامى أنه لا اجتهاد مع صراحة النص ، وأنه لا يجوز الاجماع على ما يخالف المصدر الأول فى نصوصه القطعية • وهذا القيد يجد أساسه فى النص القرآنى الأمر « يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم ، فان تنازعتم فى شىء فردوه الى الله والرسول ان كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر ، ذلك خير وأحسن تأويلا »(*) فهذا النص يوجه خطابه مباشرة الى الأمة ككل — حكاما ومحكومين — بالالتزام بأحكام الشريعة فى مصدرها الأول الكتاب والسنة وذلك قبل أن يأمرها بطاعة حكامها الذين يصدرون القرارات باسمها ونيابة عنها — الأمر الذى يستخلص منه أن للمصدر الأول فى

(٤٠) الآمدى : الاحكام فى اصول الأحكام ، المرجع السابق ص ١٠٧ .

(٤١) من خطبة الرسول عليه الصلاة والسلام فى حجة الوداع ، راجع فيها سيرة ابن هشام القسم الثانى ص ٦٠٣ .

(*) النساء : ٥٩ .

الشريعة المهيمنة على المصادر الأخرى • فالقرارات التشريعية والتنفيذية يجب ألا تتعدى نطاق المصدر الأول والا كانت باطلة (٤٢) •

والنصوص الوحيية التي تشكل هذا المقيد هي كما رأينا النصوص القطعية من حيث الوجود والدلالة •

أما النصوص ظنية الوجود والدلالة ، أو ظنية أحدها فقط وللإجتهاد فيها مجال ، فالمجتهد بالنسبة لهذه النصوص ، عليه أن يبحث في الدليل الظني الوجود من حيث سنده وطريق وصوله إلينا عن الرسول ﷺ ودرجة روايته من العدالة والضبط والثقة والصدق • وفي هذا يختلف تقدير المجتهدين فمنهم من يطمئن إلى روايته ويأخذ بها ، ومنهم من لا يطمئن إلى روايته ولا يأخذ بها ، فإذا أداه اجتهاده في سند الدليل إلى الاطمئنان لروايته وصدق روايته اجتهد في معرفة ما يدل عليه الدليل من الأحكام وما يطبق فيه من الوقائع ، لأن الدليل قد يدل ظاهره على معنى ولكن ليس هو المراد • وقد يكون عاما ، وقد يكون مطلقا ، وقد يكون على صيغة الأمر أو النهي ، فالمجتهد يصل باجتهاده إلى معرفة أن الظاهر على ظاهره أو هو مؤول ، وأن العام باق على عمومته أو هو مخصص ، وكذلك المطلق على إطلاقه أو هو مقيد ، والأمر للإيجاب أو لغيره ، والنهي للتحريم أو لغيره (٤٣) •

ونصوص القرآن جميعها قطعية من جهة ورودها وثبوتها ونقلها عن الرسول ﷺ إلينا - أما من جهة الدلالة فنصوص القرآن وكذلك نصوص السنة قسمان : نص قطعي الدلالة على حكمه ونص ظني الدلالة على حكمه ، والنص القطعي الدلالة هو ما دل على معنى متعين فهمه منه ولا يحتمل تأويلا ولا مجال لفهم معنى غيره منه مثل قوله تعالى : **« ولَكُمْ نَصْفُ مَا تَرَكَ أَزْوَاجُكُمْ إِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُنَّ وَارِدٌ »** (*) وأما النص الظني

(٤٢) محمد كامل ياقوت : الشخصية الدولية في القانون الدولي العام ، المرجع السابق ص ٢٣٥ - ٢٣٨ •

(٤٣) عبد الوهاب خالف : أصول الفقه ، المرجع السابق ، ص ٢٥٥ - ٢٥٧ •

(*) النساء : ١٢ •

الدلالة فهو ما دل على معنى ولكن يحتمل أن يؤول ويصرف عن هذا المعنى ويراد منه معنى غيره مثل قوله تعالى : « **والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء** » (*) فلفظ القراء في اللغة العربية مشترك بين معنيين ، فيطلق لغة على الطهر ، ويطلق لغة على الحيض ، فيحتمل أن يكون المعنى ثلاثة أطهار — أو ثلاث حيضات ، فهو ليس قطعى الدلالة على معنى واحد من المعنيين ، ولهذا اختلف المجتهدون في أن عدة المطلقة ثلاث حيضات أو ثلاثة أطهار .

أما نصوص السنة فهي من حيث الورد أقسام ثلاثة :
— سنة قطعية الورد عن الرسول عليه الصلاة والسلام وهي السنة المتواترة .

— وسنة قطعية الورد عن الصحابي رضوان الله عليه وهي السنة المشهورة .

— وسنة ظنية الورد عن الرسول ﷺ وهي سنة الأحاد .
والسنة المتواترة هي ما رواها عن الرسول عليه الصلاة والسلام جمع يمتنع عادة أن يتواطأ أفراده على كذب لكثرتهم وأمانتهم واختلاف وجهاتهم وبيئاتهم ، ورواها عن هذا الجمع جمع مثله ، وعن هذا الجمع جمع مثله ، حتى وصلت إلينا بسند كل طبقة من رواة جمع لا يتفقون على كذب من مبدأ المتلقى عن الرسول ﷺ إلى نهاية الوصول إلينا .
ومن هذا القسم السنن العملية كأداء الصلاة مثلاً ، وقل أن يوجد في السنن القولية حديث متواتر .

أما السنة المشهورة فهي ما رواها عن رسول الله ﷺ صحابي أو اثنان أو جمع لم يبلغ حد جمع التواتر ، ثم رواها عن هذا الراوى أو الرواة جمع من جموع التواتر ، ورواها عن هذا الجمع جمع مثله ، وعن هذا الجمع جمع مثله حتى وصلت إلينا بسند أول طبقة فيه سمعوا عن الرسول ﷺ قوله أو شاهدوا فعله ، فرد أو فردان أو أفراد لم يصلوا

الى جمع التواتر ، وسائر طبقاته جموع التواتر ، هذه السنة المشهورة جعلها الأحناف في حكم السنة المتواترة فيخصص بها عام القرآن ، ويقيد بها مطلقه لأنها متطوع بورودها عن الصحابي ، والصحابي حجة وثقة في نقله عن الرسول ﷺ .

أما سنة الآحاد فهي ظنية الورود عن الرسول ﷺ لأن سندها لا يفيد القطع .

هذه النصوص الوحيية التي تعد بمثابة النصوص الدستورية التي تقيد السلطة تتمتع بخصائص تميزها من النصوص الوضعية :

فأولا : هي كلام الله الذي أوحى به الى نبيه محمد ﷺ اما بلفظه ومعناه «انقرآن» أو بمعناه والملفظ من عند رسول الله ﷺ «السنة» وذلك لكي يبلغه الى الناس نورا يخرجهم به من الظلمات الى النور .

وثانيا : ان المسلمين مكلفون باتباع ما جاءت به هذه النصوص والاستمسك بها وليس لهم أن يخرجوا عليها بأية حال ، كما لا يملكون تعديلها أو تبديلها ولا الزيادة عليها أو الانتقاص منها ، كما لا يملكون نسخها .

فالأمة لا تملك تبديلها لأنها من عند الله ولا مبدل لكلمات الله « قال الذين لا يرجون لقاءنا ائت بقرآن غير هذا أو بدله ، قل ما يكون لي أن أبديله من تلقاء نفسي ، ان أتبع الا ما يوحى الى »(*) .

وهي لا تملك الزيادة عليها ولا الانتقاص منها لأنها اكتملت وتمت بوفاء الرسول ﷺ وانقطاع الوحي .

وهي لا تستطيع نسخها لما سبق ، ولأن الله جل شأنه ختم برسالة محمد ﷺ الرسالات وجعله خاتم النبيين ، ولأن القاعدة الأساسية في الشريعة الاسلامية وفي القوانين الوضعية هي أن النصوص لا ينسخها الا نصوص في مثل قوتها أو أقوى منها أي نصوص صادرة من الشارع نفسه أو من سلطة أعلى . فالنصوص الناسخة للقرآن يجب أن تكون قرآنا من عند

الله ، وليس بعد الرسول قرآن ، حيث انقطع الوحي ، ولا يمكن أن يقال ان ما يصدر عن هيئاتنا التشريعية البشرية فى درجة القرآن ، أو ان لها من سلطة التشريع ما لئله وللرسول •

فاذا كانت سلطة الأمة لا تملك الخروج على هذه النصوص ولا التعديل أو التبديل فيها ولا الزيادة أو النقصان منها ولا نسخها ، فانها بذلك تختلف اختلافا جوهريا عن سلطة الأمة فى الديمقراطيات الغربية •

فسلطة الأمة فى هذه الديمقراطيات مطلقة ، فالقرارات التى يصدرها المجلس الممثل لها تصبح قانونا واجب النفاذ ، وتجب له المطاعة حتى وان جاءت مخالفة للقانون الأخلاقى أو متعارضة مع المصالح الانسانية العامة •

فالديمقراطية الحديثة مثلا تعلن الحرب من أجل سيادة الشعب على غيره ، أو من أجل الاستيلاء على سوق ، أو استعمار مكان ، أو احتكار منابع للنفط ، وفى سبيل ذلك تسفك دماء لا تنتهى ، وتزهق أوراخ بشرية لا تعد وتتسقى الانسانية كلها من أجل هذا •

لكن النظام الاسلامى لا يقر ذلك ، فالدولة التى يريد لها الاسلام والتى أقرها الرسول ﷺ هى دولة من طراز خاص يسميه بعض العلماء الاسلاميين المحدثين بالدولة الفكرية لأن الحكام والمحكومين فيها مقيدون بفكرة معينة ، وبمجموعة من القيم الخلقية والتشريعية التى تكون اطاراً قانونيا ملزما للجماعة بأسرها • ومعنى هذا أن سلطة الأمة أو الشعب هى سلطة مفيدة باطار يحدها ويقيده انطلاقها ، ولذلك كانت الحكومة الاسلامية كما يقول المحدثون حكومة قانون وليست حكومة رجال (٤٤) •

ورب معترض يذهب الى أن التقيد بما أنزل الله فى كتابه يهدر ارادة

(٤٤) د . احمد كمال ابو المجد : نظريات حول الفقه الدستورى

الاسلامى ، المرجع السابق ، ص ٢٥ — ٢٦ ..

الشعب ويقضى عليها أو يحول دون تطور التشريع ، وأنه يجعل الحكومة الإسلامية تيوقراطية فى أسسها وجوهرها ، لكن هذا اعتراض واه لا يصمد للمناقشة •

— فمن ناحية فإن ما ورد فى القرآن والسنة من التشريع لا يعدو — كما أسلفنا القول — المبادئ العامة التى تقررها قواعد العدل مصورة فى مثلها الأعلى وأما ما جاء فيها من تفصيل لبعض هذه المبادئ العامة فإنما يتناول أموراً بذاتها محصورة العدد •

والمبادئ العامة التى قررها القرآن ضرورية لحماية الجماعة الحرة ، فالخروج عليها يفسد هذه الحياة ، وقد ثبت تاريخياً أن ما يخالف هذه المبادئ قد استحال قيامه فى البلاد التى تلائم بين حرية الفرد ونظام الجماعة • ولو أن تحديد ما جاء فى كتاب الله ترك لطائفة خصت به كما خصت طائفة الكهنة فى بعض الأديان باعلان ارادة الله ، لكان للخوف من اهدار ارادة الشعب موضع • أما والاسلام يأبى هذا التخصيص ويجعل الناس سواء فى الحرص على ادراك ما أمر الله به وما نهى عنه ، وفى محاسبة الحاكم على تصرفاته ، فالفكرة التيوقراطية فى الحكم الاسلامى منتفية ولا وجود لها على الاطلاق •

— ومن ناحية أخرى فإنه اذا اعتقدت الأمة أو اعتقد الشعب أن دين الاسلام هو نعمة للمسلمين وسعادة لهم فى دنياهم وآخرهم ، فإنه لا ينافى حرية الأمة واستقلالها أو حرية الشعب واستقلاله كون سلطته ممنوعة من سن بعض القوانين وهنا مزلة فكرية يجب أن ننبه اليها ، وهى أننا اذا أحببنا الحرية فلا بد أن نريد بها حرية الأمم تجاه الحكومات ، لا حرية الحكومات فى القيام بأمور الأمة • فالديمقراطية الغربية التى يتشددون بها وبأن فيها سيادة شعبية ، اذا سبر الانسان غورها وأمعن النظر فى دوائها ، علم أن الذين تتكون منهم لا يسن كلهم القوانين ، ولا ينفذونها جميعاً بل يضطرون الى تفويض سلطانهم الى أفراد يختارونهم من بينهم ليضعوا القوانين وينفذوها • ولهذا الغرض

يضعون نظاما خاصة للانتخاب لا ينجح فيه الا من يغرى الناس ويستولى على عقولهم بماله ودهائه ودعايته الكاذبة ، ثم ينفذون ذلك القانون الجائر على الشعب بتلك القوة نفسها التي خولهم اياها الشعب ، ثم يصبح هؤلاء الناجحون بأصوات الشعب آلهة له ، يشرعون ما يشاءون من القوانين لا لمصالح الشعب بل لمصالحهم الشخصية ، ومصالح طبقاتهم التي ينتمون اليها ، وهذا هو الداء الذي أصيبت به أمريكا وانجلترا وغيرها من البلاد التي تدعى الديمقراطية •

وحتى اذا سلمنا أن الشعب يشارك مشاركة فعلية في وضع القوانين ، فقد أثبتت التجارب أن الشعوب كثيرا ما تميل مع الهوى وتضل لها حثرا الدعايات المغرضة وهذا أمر قد يكون طبيعيا في البشر لما فيهم من ضعف فطري فيثأثرون بالعاطفة ولا يكون حكمهم في كل الأحوال صائبا •

ولعل أبرز مثال نسوقه في هذا الخصوص هو قانون منع الخمر الأمريكي • فالأمة الأمريكية قد تحققت لها من الوجهتين العقلية والعلمية أن الخمر ضارة بالصحة ومفسدة للقوى الفكرية وهدامة لبناء المدنية الانسانية • لذلك فقد رضى الرأي العام أن يسن قانون منع الخمر ، فقررت الحكومة هذا القانون بأراء الشعب وأصواته ولكن عند تنفيذ القانون لم يثبت أن خرج عايه الكثيرون وربما ممن وافقوا عليه ، وبدأوا يعيشون في الأرض فسادا بتعاطي الخمر ، وصناعتها سرا ، والتفنن في أخبث أنواعها أكثر من ذي قبل ، وكثرت فيهم المنكرات الى حد بالغ حتى اضطروا الى أن يقوموا بنقض ما عاهدوا أنفسهم عليه فأحلوا ما كانوا قد حرموه ، ولم يكن ذلك قائما على سند أو دليل علمي أو عقلي • فالخمر هي هي لم تتغير ولم تنقلب من ضارة الى نافعة • وانما قام ذلك على الهوى والشهوة وحدهما ، واستطاع الداعون اليها أن يؤثروا في غالبية الشعب فيحولوا تلك الغالبية من الموافقة على التحريم الى الموافقة على التحليل •

كل ذلك يبين حاجة البشر الماسة الى أن تحد حرياتهم بحدود ملائمة للطبقة الانسانية غير متصادمة معها ، وذلك لصالح المجتمع الذى يعيشون فيه •

ولكل ذلك أيضا فانه يتعين أن تكون السلطة فى معاملتها مع الأمة مقيدة بقوانينها الى أن تبدل تلك القوانين ، ولكن هناك فرق بين ذلك وبين الاكثار من تبديل القوانين ثم المشى من جديد على القوانين الجديدة فهذا لا يعدو أن يكون تلاعبا بالقوانين ولا يوجد عظيم فرق بين تخطى القوانين باهمالها وبين تخطيها بإبدالها •

وكون التبديل باختيار الأمة لاقتراحه بأراء نوابها غير مجد فى استئصال المحاذير اذا لم تكن آراء النواب فى الحقيقة آراء الأمة بعينها ، ولذا قد يحتاج الأمر فى بعض البلاد الى عرض القوانين الصادرة من البرلمان على الأمة فى استفتاء عام •

ومع ذلك فان الأمة نفسها قد تحتاج الى رقيب على نفسها ودساتير أولية فكرية تفهيمها الزلل والخطأ عند وضع قوانينها ، ورغم كل ذلك فربما يعجز أكثر أفراد الأمة عن مراقبة القوانين ومسايرتها لا سيما اذا جعلت عرضه للتبديل •

ورأس الخطيئة أن تعد الأمة نفسها حرة فى سن أى قانون شاءت • ذلك أنه اذا كانت الغاية من القوانين هى وزع الأمة عن النزوع الى أهوائها ، فمن المستبعد بل ومن المستغرب وزعها بما تستقل فى سنه وتبديله متى شاءت ، فنحن ندعى أن كل انسان يجب أن يكون تحت أمر القانون وحكمه مع أن القوانين من موضوعات الانسان فأيهما يحكم على الآخر ؟ وهل الدين يضعون القوانين خارجون من نوع الانسان الذى حكمنا بلزوم كونه تحت حكم القانون حتى عندما يضع القوانين التى تناس بها البلاد • فيلزم أن يكون لسن القوانين حدود يوقف عندها • وبعبارة أخرى يلزم أن توجد قوانين أساسية لا يتخطاها واضعو القوانين ولا يساغ لهم

تبديلها ، وتلك القوانين أكملها ما كانت سماوية لأن تغييرها ليس فى
وسع البشر (٤٥) .

وعلى هدى ما تقدم فانه لا يجوز النظر الى تقييد السلطة بقيود
ثابتة على أنه منافيا لحرية الانسان فى وضع القوانين ، والانسان اذا أخلى
ونفسه الطاغية قد يضع بيده قانونا يقضى على الحرية ، وما النظام
النازى والستالينى ببعيد !! ، واذا كان الأمر كذلك فانه لا بد للانسان
من بعض قوانين ثابتة تكون أول حائل بينه وبين طغيانه .

والنتيجة التى ننتهى اليها من هذا كله هى أن سلطة الأمة فى
النظرية الاسلامية سلطة مقيدة بعكس الحال فى نظرية السيادة .



الفرع الثانى

الحريات والحقوق الفردية كقيد على السلطة العامة

عرف الاسلام فكرة الحقوق التى تشكل قيداً على سلطة الحكم قبل
أن تظهر على ألسنة فلاسفة العقد الاجتماعى بعشرة قرون على الأقل .
والحقوق التى أقرها الاسلام لا تستند الى أساس وهمى
أو افتراضى كفكرة العقد الاجتماعى ولكنها تقوم على أسس واقعية من
نصوص الكتاب والسنة .
وقائمة الحقوق الفردية فى الاسلام تشمل حقوقاً كثيرة يمكن ردها
الى أمرين :

الأول : الحرية الشخصية .

الثانى : المساواة بين الأفراد فى جميع الحقوق .

(٤٥) مصطفى صبرى : الفكر على منكرى النعمة من الدين والخلافة
والأمة . المطبعة العباسية ببيروت سنة ١٣٤٢ هـ — ص ١٣٧ — ١٤٢ .

أولاً - الحرية الشخصية :

المراد من الحرية الشخصية أن يكون الشخص قادراً على التصرف في شئونه نفسه ، وفي كل ما يتعلق بذاته ، آمناً من الاعتداء عليه في نفس أو عرض أو مال أو مأوى ، له الحرية في أن يروح ويغدو ، وأن يعتقد ما يراه حقاً ، ويقول ما يراه حقاً .

من هذا التعريف : يتبين أن الحرية الشخصية تنتسب الى شعب كثيرة تتناول حرية الذات أو الحرية الفردية ، وحرمة المسكن ، وحرية الملك ، وحرية الاعتقاد ، وحرية الرأي .

وسوف نتناول كل من هذه الحريات بقليل من التفصيل .

١ - حرية الذات أو الحرية الفردية :

لا تملك السلطة العامة في دولة المسلمين الاعتداء ظلماً وعدواناً على حرية انسان . وذلك أن شريعة الاسلام قد حددت حدوداً بأوامرها ونواهيها ، وشرعت لمجاوزة هذه الحدود عقوبات بعضها مقدرة وهي الحدود وبعضها ترك تقديره لولاية الأمر وهي التعازير . والنتيجة التي تترتب على ذلك أنه لا جريمة الا في تعدى حدود الله ، ولا عقوبة الا على وفق ما شرع الله .

وعندما ينهى الاسلام عن العدوان الا على ظالم « فلا عدوان الا على الظالمين » (٤٦) ويجعل الاعتداء على الظالم مماثلاً لاعتدائه لا يزيد « فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم » (٤٧) وحين يقصر الجريمة على مخالفة حدود الله ، فان ذلك يقيد سلطة الحكم لا محالة ، ويكفل الحرية الفردية ويؤمن الانسان من الاعتداء على ذاته ، ويشيع بالتالي في حياة المؤمنين جواً من الأمان والاطمئنان (٤٨) .

(٤٦) البقرة : ١٩٣ . (٤٧) البقرة : ١٩٤ .

(٤٨) عبد الوهاب خلاف : السياسة الشرعية ، المرجع السابق ص ٣١ ، وفي نفس المعنى : د . محمد البهي : الاسلام في حل مشكلات المجتمعات الاسلامية المعاصرة ، الطبعة الاولى سنة ١٣٩٣ هـ سنة ١٩٧٣ م دار الفكر ص ١١٩ .

ونحن اذا رجعنا الى سيرة نبي الاسلام عليه الصلاة والسلام ،
وسيرة خلفائه الراشدين من بعده ، نجد أقوالهم وأفعالهم ذاخرة بالأمثلة
الباهرة على المحافظة على كرامة الانسان واحترامه .

— ففي خطبة الوداع يقول عليه الصلاة والسلام : « أيها الناس
اسمعوا قولي ، فاني لا أدري ، لعلي لا ألقاكم بعد عامي هذا بهذا الموقف
أبدأ ، أيها الناس ، ان دماءكم وأموالكم عليكم حرام الى أن تلقوا ربكم ،
كحرمة يومكم هذا ، وكحرمة شهركم هذا » (٤٩) .

— وعن عبد الله بن عمرو بن العاص رضى الله عنهما عن النبي ﷺ
قال : « المسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده » (٥٠) .

— وعن أبي هريرة رضى الله عنه قال : قال رسول الله ﷺ : « المسلم
أخو المسلم لا يخنونه ولا يكذبه ولا يخرله ، كل المسلم على المسلم
حرام عرضه وماله ودمه ، التقوى ههنا ، بحسب امرئ من الشر أن يحقر
أخاه المسلم » (٥١) .

وجاءت أفعاله عليه الصلاة والسلام مؤيدة لأقواله في المحافظة على
كرامة الانسان وحرمة ذاته من أن يعتدى عليه بغير حق . من ذلك
ما يرويه ابن هشام في سيرته من أن رسول الله عليه الصلاة والسلام كان
يعدل صفوف أصحابه يوم بدر وفي يده قدح ، فمر بسواد بن غزية فطعنه
في بطنه بالمقدح وقال : استؤ ياسواد ، فقال : يا رسول الله ، أوجعتني
وقد بعثك الله بالحق والعدل ، قال : فأقذنني . وكشف عليه الصلاة والسلام
عن بطنه وقال : استنقد ، فما كان من سواد الا أن اعتنقه وقبل بطنه .
فقال : ما حملك على هذا يا سواد ؟ قال : يا رسول الله . . حضر ما ترى ،
فأردت أن يكون آخر العهد بك أن يمس جلدي جلدك » (٥٢) .

(٤٩) رواه البخاري ، وراجع كذلك سيرة ابن هشام ، المرجع السابق ،
القسم الثاني ص ٦٠٣ حيث اورد نص الخطبة .

(٥٠) رواه البخاري ومسلم .

(٥١) رواه الترمذي وقال : حديث حسن .

(٥٢) سيرة ابن هشام ، المرجع السابق ص ٦٢٦ .

هذه المثل العليا هي التي تمثلها الخلفاء الراشدون رضوان الله عليهم ، فكان عمر يقول في عماله : « اللهم انى لم أبعثهم ليأخذوا أموالهم ولا ليضربوا أبشارهم ، من ظلمه أميره فلا امره عليه دونى » (٥٣) .

— وخطب رضوان الله عليه فقال : « يا أيها الناس .. انى والله ما أرسل اليكم عمالا ليضربوا أبشاركم ولا ليأخذوا أموالكم ، ولكننى أرسلهم اليكم ليعلموكم دينكم وسنتكم ، فمن فعل به شئ سوى ذلك فليرفعه الى ، فوالذى نفس عمر بيده لأقصنه منه ، فوثب عمرو بن العاص فقال : يا أمير المؤمنين .. أرايتك ان كان رجل من أمراء المسلمين على رعية فآدب بعض رعيته أنك لتقصه منه ، قال : أى والذى نفس عمر بيده اذن لأقصنه منه ، وكيف لا أقصنه منه وقد رأيت رسول الله ﷺ يقص من نفسه ، ألا لا تضربوا المسلمين فتذلوهم » (٥٤) .

ولقد نفذ عمر رضى الله عنه ما توعد به ولاته — وذلك على سبيل المثال لا الحصر — فى حادثتين شهيرتين :

الأولى : وتتلخص فى أن رجلا من الجند شكوا أبا موسى الأشعرى لأنه أعطاه بعض سهمه وأصر الرجل على أن يأخذ سهمه كله ، فضربه أبو موسى وحلق شعره . فمضى الجندى الى عمر يشكو قائده وأميره ، فكتب عمر الى القائد يقول : « ... ان كنت فعلت ذلك فى ملا من الناس فعزمت عليك لما قعدت له فى ملا من الناس حتى يقتص منك ، وان كنت فعلت ذلك فى خلاء من الناس فاقعد له فى خلاء من الناس حتى يقتص منك » فلما عاد الرجل بكتاب عمر رجاء قوم أن يعفو عن الأمير فأقسم لا يدعنه لأحد . ثم قعد أبو موسى ليقتص الرجل منه فلما رآه غريمه قاعداً بين يديه فى مجلس القصاص رفع رأسه الى السماء ثم قال : اللهم قد عفوت (٥٥) .

(٥٣) الطبرى : تاريخ الرسل والملوك ، المرجع السابق ج ٥ ص ٢٧٣١

(٥٤) الطبرى : تاريخ الرسل والملوك ، المرجع السابق ج ٥

ص ٢٧٣٢ — ٢٧٣٣ .

(٥٥) محمد يوسف الكندهاوى : حياة الصحابة ج ٢ ، المرجع

السابق ص ٨٩ .

والحادثة الثانية : حين شكى مصرى ولداً لعمر بن العاص لأنه ضربه على اثر نزاع بينهما فى ميدان السباق وذلك فى عهد ولاية أبيه • فأرسل الخليفة عمر الى مصر يستدعى الوالى وابنه وجلس للمظالم علانية • فقال الشاكى مخاطباً عمر : يا أمير المؤمنين •• ان هذا — وأشار الى ابن عمرو — ضربنى ظلماً ، ولما توعدته بأن أشكوه اليك قال : اذهب فأنا ابن الأكرمين ، فنظر عمر الى عمرو وقال قولته المشهور : بم تعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحراراً » وبعد أن تبين له صدق المصرى فى دعواه توجه اليه وناولوه درته ، وقال له : « اضرب بها ابن الأكرمين كما ضربك » •

والأمر الجدير بالملاحظة والتقدير معاً أن المحافظة على كرامة الانسان واحترام آدميته لم يقتصر على المسلمين فقط ، بل امتدت لتشمل كل المقيمين على أرض الدولة الاسلامية حتى لو كانوا من أسرى الأعداء ، وهذا ما لم تصل اليه أرقى الدول الحديثة •

— فيروى ابن هشام فى سيرته أن رسول الله ﷺ حين أقبل بأسرى بدر فرقهم بين أصحابه وقال « استوصوا بالأسرى خيراً » وكان فى الأسرى أبو عزيز بن عمير أخو مصعب ابن عمير • ويحدثنا أبو عزيز هذا فيقول : « وكنت فى رهط من الأنصار حين أقبلوا بى من بدر فكانوا إذا قدموا غداءهم وعشاءهم خصونى بالخبز وأكلوا التمر ، لوصية رسول الله ﷺ إياهم بنا ، ما تقع فى يد رجل منهم كسرة خبز الا نفحنى بها ، فأستحى فأردتها على أحدهم ، فإردتها على ما يمسها » (٥٦) •

— ويروى ابن هشام كذلك أن عمر بن الخطاب قال لرسول الله ﷺ : « يا رسول الله •• دعنى أنزع ثنيتى سهيك ابن عمرو — وكان فى أسرى بدر — ويدلع لسانه فلا يقوم عليك خطيباً فى موطن أبداً ، فقال عليه الصلاة والسلام : لا أمثل به فيمثل الله بى وإن كنت نبياً » (٥٧) •

(٥٦) سيرة ابن هشام ، المرجع السابق — القسم الاول ص ٦٤٥ •

(٥٧) سيرة ابن هشام ، المرجع السابق — القسم الاول ص ٦٤٩ •

٢ — حرمة المسكن :

بين القرآن والسنة أن للمساكن حرمة لا يصح الاعتداء عليها .
فقال الحق تبارك وتعالى : « يا أيها الذين آمنوا لا تدخلوا بيوتاً غير
بيوتكم حتى تستأثروا وتسلموا على أهلها ، نلكم خير لكم لعلكم تذكرون .
فإن لم تجدوا فيها أحداً فلا تدخلوها حتى يؤذن لكم ، وإن قبل لكم
ارجعوا فارجعوا ، هو أذكى لكم ، والله بما تعملون عليم » (٥٨) .

وقال تعالى : « ولا تجسسوا » (٥٩) .

وقال عليه الصلاة والسلام : « لا تحاسدوا ولا تباغضوا
ولا تجسسوا ولا تناجشوا وكونوا عباد الله اخواناً » (٦٠) .

— وعن معاوية رضى الله عنه قال : سمعت رسول الله ﷺ يقول :
« إنك إن اتبعت عورات المسلمين أفسدتهم أو كدت أن تفسدهم » (٦١) .

— وعن أبى موسى الأشعري رضى الله عنه قال : قال رسول الله
ﷺ : « الاستئذان ثلاث فإن أذن لك والا فارجع » (٦٢) .

ولقد فهم خلفاؤه عليه الصلاة والسلام ذلك حق الفهم وحافظوا
على حرمة مساكن المسلمين من أن ينتهكها معتد ظالم ، وكان إذا حدث
تجاوز من أحدهم بدون قصد وتحت تأثير الغيرة على محارم الله والرغبة
فى إقامة حدوده ، ثم يتذكر أو يذكر يعود الى الحق مذعناً .

— من ذلك ، ما يروى من أن عمر بن الخطاب رضى الله عنه كان
يعبس بالمدينة من الليل فسمع صوت رجل فى بيت يتغنى ، فتنسور عليه ،
فقال : يا عدو الله ! أظننت أن الله يسترك وأنت فى معصية ؟ فقال : وأنت
يا أمير المؤمنين ! لا تعجل على ، إن كنت عصيت الله واحدة فقد عصيت
الله فى ثلاث ! قال : « ولا تجسسوا » وقد تجسست ، وقال : « وأتوا

(٥٩) الحجرات : ١٢ .

(٥٨) النور : ٢٧ ، ٢٨ .

(٦١) رواه أبو داود .

(٦٠) رواه مسلم .

(٦٢) رواه البخارى ومسلم .

البيوت من أبوابها» وقد تسورت على ، وقال الله تعالى :
« لا تدخلوا بيوتا غير بيوتكم حتى تستأنسوا وتسلموا على أهلها »
ودخلت على بغير إذن ، قال عمر : فهل عندك من خير ان عفوت عنك ؟
قال : نعم • فعفا عنه وخرج وتركه (٦٣) •

— ويروى كذلك أنه رضى الله عنه انطلق بصحبة عبد الرحمن
ابن عوف لحراسة قافلة وفدت الى سوق المدينة ، وأثناء جلوسهما يتحدثان
رفع لهما مصباح فقال عمر : ألم أنه عن المصاييح بعد النوم (٦٤) فانطلقا
فاذا هم قوم على شراب لهم فقال : انطلق فقد عرفت ، فلما أصبح أرسل
اليه فقال : يا فلان كنت وأصحابك البارحة على شراب • قال : ما علمك
يا أمير المؤمنين ؟ قال : شيء شهدته • قال : ألم ينهك الله عن التجسس ؟
فتجاوز عنه (٦٥) •

هذه النصوص التى سقناها من القرآن والسنة وأفعال الصحابة
رضوان الله عليهم تبين أن جميع المؤمنين وفى مقدمتهم من يتولون الأمر
فى الأمة مطالبون بالمحافظة على حرمان المساكن • بل ان مسئولية أولى
الأمر فى الأمة عن انتهاك حرية المساكن هى مسئولية مضاعفة أولا :
باعتبار الولاية العامة التى لهم على الأفراد ، وثانيا : باعتبارهم من
المؤمنين الداخلين فى عموم الخطاب الموجه من الحق تبارك وتعالى :
« يا أيها الذين آمنوا لا تدخلوا بيوتا » (*) •

٣ — حق الملكية :

وصلت الشريعة الاسلامية فى مبلغ حرصها على حق الانسان
فى ماله وملكيته الى قمة عالية لم تصل اليها شريعة أخرى من شرائع

(٦٣) محمد يوسف الكندهاوى : حياة الصحابة ج ٢ ، المرجع
السابق ص ٤٠٥ •
(٦٤) نهى عمر عن المصاييح لأن الغارة كانت تأخذ الفتيلة فتجرى بها فى
سقف البيت فيحترق وكانت سقف البيوت فى ذلك الوقت من الجريد •
(٦٥) الطبرى : المرجع السابق ج ٥ ص ٢٧٣٣ •
(*) د • محمد البهى : الاسلام فى حل مشاكل المجتمعات الاسلامية
المعاصرة المرجع السابق ص ١٢١ •

العوالم • ولعل ذلك يرجع الى أن الاسلام ينظر الى الانسان على أنه مخلوق له دوافعه الفطرية وغرائزه الاجتماعية ، وأن من بين هذه الدوافع والغرائز غريزة التملك وحب المال ، وهى التى تدفع الانسان الى الكسب والتعمير وحب البقاء •

وقد جاء اقرار هذه الغريزة والاعتراف بها فى الكثير من نصوص القرآن والسنة • من ذلك على سبيل المثال قوله تعالى : « **وتأكلون التراث أكلاً لما • وتحبون المال حبا جما** » (*) • وقول الرسول عليه الصلاة والسلام « لو كان لابن آدم واديان من مال لابتغى واديا ثالثا ولا يملأ جوف ابن آدم الا التراب ويتوب الله على من تاب » (٦٦) •

ومن هنا كان موقف الاسلام من الملكية هو موقف المعترف بها لا المنكر لها ، موقف المحترم لها لا المهدر لها •

واحترام الاسلام للملكية يبدو واضحاً فى احترام المال الذى هو محل هذه الملكية • ويظهر احترام المال فى الآتى :
أولاً — أن الشريعة جعلته من مقاصدها الخمسة التى يجب الحفاظ عليها ورعايتها • وهذه المقاصد هى : الدين والنفس والعقل والعرض والمال •

ثانياً — أن الشريعة نهت عن الاعتداء على هذا المال مائى نوع من أنواع الاعتداء • فيقول الرسول صلوات الله وسلامه عليه فى خطبة الوداع « ان دماءكم وأموالكم وأعراضكم حرام عليكم الى أن تلقوا ربكم كحرمة يومكم هذا فى شهركم هذا فى بلدكم هذا ، ألا هل بلغت ؟ اللهم فاشهد » ويقول : « كل المسلم على المسلم حرام : عرضه وماله ودمه » •

ولم تكف الشريعة بهذه النصوص العامة ، بل خصت بنصوص خاصة أنواعا معينة من الاعتداء لأهميتها وخطورة الآثار الناجمة عنها •

— فحرمت أكل أموال الناس بالباطل « **ولا تأكلوا أموالكم بينكم**

بالباطل وتدخلوا بها الى الحكام لتاكلوا فريقا من أموال الناس بالاثم
وانتم تعلمون» (٦٧) .

— وحرمت السرقة ووضعت الجزاء الرادع لها «والسارق والسارقة
فاقطعوا أيديهما جزاء بما كسبا نكالا من الله ، والله عزيز حكيم» (*) .
وبالإضافة الى تحريم السرقة وأكل أموال الناس بالباطل ، فقد
حرمت شريعة الاسلام غصب المال وبيئت أن الغاصب ملعون ومحروم
من رحمة الله . وفضلا عن ذلك فإن الشريعة الاسلامية توجب على
الغاصب أن يرد المال المغصوب أو يرد قيمته اذا بدده أو أتلفه .
فان كان المغصوب أرضا فغرس فيها أو بنى ، خلع الغرس وهدم البناء
وردت الى صاحبها كما كانت ، ولا يخل ذلك بعقوبة التعزير التى توقع
على الغاصب .

ولا ينفى احترام الاسلام لحق التملك أنه يقيد بقيود تكفل عدم
الاضرار بحقوق الآخرين وبالصالح العام . فالملكية شأن الحقوق جميعا
فى الاسلام وان تقررت لجلب مصلحة الا أنها مقيدة بعدم الضرر لأن
الضرر اعتداء والاعتداء منهى عنه بنص القرآن الكريم .

وللتوفيق بين المصلحة التى شرع الحق من أجلها والضرر الذى قد
يترتب على استعماله ، يتعين الموازنة بين مصلحة صاحب الحق من حيث
مقدارها وأثرها وما يعود عليه ، والضرر الذى يحدث لغيره . فان رجحت
مصلحة صاحب الحق لا يمس حقه ، وان رجحت مضارة غيره قيد حقه بما
يكفل منع الضرر ، بل لقد ذهب الاسلام الى حد اجازة نزع الملكية من
صاحبها اذا أساء استخدام حقه فيها ولم يقيس منعه بوسيلة أخرى (٦٨) .

والتاريخ الاسلامى يحفل بالعديد من التطبيقات التى تؤيد
المبدأ المتقدم ، منها :

(٦٧) البقرة : ١٨٨ (*) المائدة : ٣٨ .

(٦٨) محمد أبو زهرة : تنظيم الاسلام للمجتمع ص ٦٦ .

— أنه كان لسمرة بن جندب نخل فى بستان رجل من الأنصار ، وكان سمرة يكثر من دخول البستان هو وأهله فيؤذى ذلك صاحب البستان فشكا الى رسول الله ﷺ ، فاستدعى سمرة ، وقال له : بعه نخلك ، فأبى • فقال : فأقطععه ، فأبى • فقال : هبه ولك مثله فى الجنة ، فأبى • فقال عليه الصلاة والسلام : « أنت مضار » ، ثم المقتت الى الأنصارى وقال : « اذهب فاقلع نخله » •

— وروى فى موطأ الامام مالك أن رجلا اسمه الضحاك ، ساق خليجا من العريض فأراد أن يمر به فى أرض محمد بن مسلمة ، فأبى ، فكلم فيه الخليفة عمر رضى الله عنه ، فأمره أن يخلى سبيله فقال : لا والله • فقال عمر : لم تمنع أخاك ما ينفعه ، وهو لك نافع ، تسقى أولا وآخرا وهو لا يضرك ؟ فقال محمد : لا ، فقال عمر : والله ليمرن به ولو على بطنك • • فأمره عمر أن يمر به •

— ومن هذه التطبيقات كذلك ما تقرره الشريعة الاسلامية من وجوب الحجر على السفية والمجنون لأنهما لا يحسنان التصرف ، ويخشى أن يبددا ثروتهما فيؤدى ذلك الى الاضرار بورثتهما وبالصالح العام •

— ومنه كذلك نظام الشفعة الذى أقرته الشريعة ، والذى يجيز للمجار اذا باع جاره ملكه لغيره ، ورأى أن هذا البيع ضار به ، أن يطالب بالشفعة ، وله بذلك حق التقدم على الغريب فى الصفقة •

هذه التطبيقات وغيرها كثير فى التاريخ الاسلامى تكشف بجلاء عن أن الملكية ليست مطلقة ، بل مقيدة بقيود ترجع الى عدم الاضرار بالغير أو بالصالح العام •

٤ — حرية العقيدة :

احترم الاسلام حرية الاعتقاد ، وأتاح للفرد أن يختار الدين الذى يرتضيه من غير اكراه ولا اجبار طالما كان أساس اختياره التفكير السليم وحده دون أية دوافع أخرى ، كالنقليد وغيره • فاذا ما اختار

الانسان بحريته ديناً معيناً ، فان الاسلام يحمى ذلك الدين الذى اختاره وارتضاه ولا يكرهه على خلاف ما يقتضيه :

ومن ذلك يتبين ان حرية الاعتقاد تتكون من عناصر ثلاثة (٦٩) :

— تفكير حر •

— عدم الاكراه على عقيدة معينة بأى نوع من انواع الاكراه •

— العمل وفق ما يعتقد الانسان ويدين به •

وقد حمى الاسلام هذه العناصر الثلاثة :

— فدعا الناس الى التفكير الحر المتحرر من ربة التقليد ، وذلك بالاعتماد على الأدلة والبراهين وحدها ، وتدبر آيات الله الكونية لكى يستنبطوا من ابداع المخلوقات وحدانية الخالق « أمن خلق السموات والأرض وأنزل لكم من السماء ماء فأنبتنا به حدائق ذات بهجة ما كان لكم أن تنبتوا شجرها ، الله مع الله ، بل هم قوم بعدلون • أمن جعل الأرض قراراً وجعل خلالها أنهاراً وجعل لها رواسى وجعل بين البحرين حاجزاً ، الله مع الله ، بل أكثرهم لا يعلمون • أمن يجيب المضطر اذا دعاه ويكشف السوء ويجعلكم خلفاء الأرض ، الله مع الله ، قليلاً ما تذكرون • أمن يهديكم فى ظلمات البر والبحر ومن يرسل الرياح بشراً بين يدي رحمته ، الله مع الله ، تعالى الله عما يشركون • أمن يبدؤا الخلق ثم يعيده ومن يرزقكم من السماء والأرض ، الله مع الله ، قل هاتوا برهانكم ان كنتم صادقين » (٧٠) •

وهكذا يدعو القرآن الى التأمل الحر فى آيات الله الكونية من غير تقيد الا بالأدلة الفعلية الهادية ، ويعنى فى الوقت نفسه على المشركين المقلدين لأن التقليد يلغى حرية الاعتقاد « واذا قيل لهم اتبعوا ما أنزل الله قالوا بل نتبع ما ألفينا عليه آباءنا ، أولو كان آباؤهم لا يعقلون شيئاً ولا يهتدون » (٧١) •

(٦٩) محمد ابو زهرة : تنظيم المجتمع الاسلامى • دار الفكر العربى •

سنة ١٣٨٥ هـ — سنة ١٩٦٥ م ، ص ١٩٠ •

(٧٠) النمل : ٦٠ — ٦٤ • (٧١) البقرة : ١٧٠ •

— ولم تكلف شريعة الاسلام بتقرير حرية التفكير ولكنها أضفت عليه حمايتها ، وذلك حين ألزمت الناس باحترام حق الغير في اعتقاد ما يشاء ، وتركه يعمل طبقاً لعقيدته • وبينت أنه اذا كانت هناك ثمة معارضة فلا نكون الا بالحسنى ولبيان وجه الخطأ ، فان قبل صاحب العقيدة أن يرجع عن خطئه مقتنعا فلا حرج ، وان لم يفعل فلا يجوز اكراهه ولا تهديده « لا اكراه في الدين ، قد تبين الرشد من الغي » (٧٢) « ولو شاء ربك لآمن من في الأرض كلهم جميعاً ، أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين » (٧٣) •

ولقد نهى الله سبحانه وتعالى عن الفتنة في الدين — أي اضطهاد الناس لأجل عقائدهم ودينهم — واعتبر الفتنة أشد من القتل ، وأمر بقتال من يفتنون الناس عن دينهم فقال تعالى : « وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة ويكون الدين لله ، فان انتهوا فلا عدوان الا على الظالمين » (٧٤) بل ان القتال في الاسلام ما أبيح الا لحماية الحرية الدينية « أنن للذين يقاتلون بأنهم ظلموا ، وان الله على نصرهم لقدير • الذين أخرجوا من ديارهم بغير حق الا أن يقولوا رينا الله ، ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لهدمت صوامع وبيع وصلوات ومساجد يذكر فيها اسم الله كثيراً ، ولينصرن الله من ينصره ، ان الله لقوى عزيز » (٧٥) •

وعلى هذه المبادئ سار المسلمون في معاملاتهم وحروبهم مع أهل الأديان الأخرى فكانوا اذا ما فتحوا بلداً لا يكرهون أهله على الاسلام بل يجيزون لهم البقاء على دينهم مع أداء الجزية مقابل حمايتهم ضد كل اعتداء • وفي هذا يقول عمر بن الخطاب رضى الله عنه في معاهدته مع أهل بيت المقدس عقب فتحه له « هذا ما أعطى عمر أمير المؤمنين أهل ايلياء من الأمان •• أعطاهم أماناً لأنفسهم ولكنائسهم وصلبانهم ،

(٧٢) البقرة : ٢٥٦ •

(٧٣) يونس : ٩٩ •

(٧٤) البقرة : ١٩٣ •

(٧٥) الحج : ٣٩ — ٤٠ •

لا تسكن كنائسهم ولا تهدم ولا ينتقص منها ، ولا يكرهون على دينهم ،
ولا يضار أحد منهم » (٧٦) .

وهكذا أضفى الاسلام حمايته على من يعيشون فى كنفه من اهل
الاديان الأخرى فأتاح لهم أن يتعبدوا على مقتضى دينهم ، ومنع الحكام
من التضييق عليهم فى اقامة شعائر دينهم . والقاعدة الفقهية التى حرص
المسلمون على تنفيذها هى « اننا أمرنا بقرعهم وما يدينون » . ومصادقا
لذلك فان عمر رضى الله عنه حين ذهب الى بيت المقدس لم يصل فى
كنيسة خوفاً من أن يزيلها المسلمون من بعده ويقيمون على أنقاضها
مسجداً ، وهكذا يحمى عمر الشعائر الدينية لمن كان فى ولايته من غير
المسلمين .

٥ - حرية الرأى :

كفل الاسلام حرية الرأى ونهى عن مصادرته لأن حرية الرأى هى
الوسيلة الى اعلان دعوة الاسلام وتوصيلها للناس .

وكان النبى عليه الصلاة والسلام يدعو الناس الى المجاهرة بأرائهم
فيقول : « لا يكن أحدكم امامة يقول أنا مع الناس ، ان أحسن الناس
أحسن ، وان أساءوا أسأت ، ولكن وطنوا أنفسكم ان أحسن الناس
أن تحسنوا وان أساءوا أن تجتنبوا اساءتهم » (٧٧) .

وأقر صلوات الله وسلامه عليه المسلمين على مناقشتهم له وابدائهم
الرأى أمامه ، وسجل القرآن الكريم مجادلة زوجة أوس بن ثابت له
عليه الصلاة والسلام فى ظهار زوجها لها حتى نزلت سورة المجادلة
مسجلة تلك الحادثة « قد سمع الله قول التى تجادل فى زوجها وتشتكى
الى الله والله يسمع تحاوركما » (٧٨) .

(٧٦) د. على عبد الواحد وافي : حقوق الانسان فى الاسلام .
المرجع السابق ص ٢٧٠ .
(٧٧) رواه الترمذى .
(٧٨) المجادلة : ١ .

ولم يحتف صلوات الله وسلامه عليه بذلك ، بل كان يدرب أصحابه تدريجيا عمليا على ممارسة حرية الرأي فكان يسألهم في الشئون العامة بل وفي شئونه الخاصة ، وكان يأخذ كثيرا بآرائهم وان خالفت رأيه . وقد سبق أن أشرنا الى الرأي الذي أبداه الحباب بن المنذر فيما يتعلق بالموقع الذي رأى أن ينزل فيه المسلمون في بدر وكيف أخذ النبي عليه الصلاة والسلام برأيه ، والأمثلة في هذا المجال كثيرة .

اكن الذي ينبغي أن نلفت النظر اليه هو أن الاسلام لم يطلق حرية الرأي بلا ضوابط أو قيود والا كانت الفوضى بعينها .

لقد وضع الاسلام على حرية الرأي ضوابط تستهدف حسن المناقشة واحترام الرأي والرأي الآخر ، كما وضع عليها قيوداً تستهدف منع الفتنة والفرقة بين المسلمين ونشر الأهواء والبدع بينهم ، ومنع تناول الناس بفحش القول والخوض في أعراضهم وإذاعة أسرارهم .

● أما الضوابط :

فأولها — أن الاسلام دعا الى التزام الأدب والاحترام في المناقشة وفي ابداء الرأي لما في ذلك من جميل الأثر في نفس المستمع . فيقول سبحانه وتعالى : « فقولوا له قولاً ليناً لعله يتذكر أو يخشى » (٧٩) « خذ العفو وأمر بالعرف وأعرض عن الجاهلين » (٨٠) « ادع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتى هي أحسن » (٨١) « وإذا خاطبهم الجاهلون قالوا سلاماً » (٨٢) .

وثانيها — أنه نهى عن المراء والمجادلة لما تؤدي اليه من العداوة والبغضاء . وفي ذلك يقول الرسول صلوات الله وسلامه عليه : « من ترك المراء وهو محق بنى له بيت في أعلى الجنة ، ومن ترك المراء وهو مبطل بنى له بيت في ربض الجنة » (٨٣) .

(٧٩) طه : ٤٤ .

(٨٠) الأعراف : ١٩٩ .

(٨١) النحل : ١٢٥ .

(٨٢) الفرقان : ٦٣ .

(٨٣) رواه الترمذى وابن ماجه من حديث أنس .

ويقول : « ما ضل قوم بعد أن هداهم الله إلا أوتوا الجدل » (٨٤) .

● وأما القيسود :

— فأولها : أنه لا يجوز أن تؤدي حرية الرأي إلى الفتنة والفرقة بين المسلمين ، وفي ذلك يقول الامام الغزالي (٨٥) :

« ان كان المحذور هو التشعب والتعصب والعداوة والبغضاء وما يفضي إليه الكلام فذلك محرم ويجب الاختراز منه ومن ذلك ما فعله عثمان بن عفان عندما أخرج أبا ذر إلى الربذة خشية أن تؤدي آراؤه التي يجهر بها إلى التقاف الناس حوله وقيام الفتنة ضد النظام القائم » وقد أطاعه أبو ذر في الخروج ولم ينكر عليه بل انه قال لمن طلبوا إليه : أن يقودهم إلى المقاومة الايجابية : لو صلبني عثمان على أطول جذع من جذوع النخل ما عصيت .

— وثانيها : أنه لا يجوز أن تؤدي حرية الرأي إلى نشر الالحاد أو الأهواء أو البدع بين المسلمين ، ولهذا السبب حارب على رضى الله عنه الزنادقة وحرقتهم لنشرهم الضلال والبدع (٨٦) .

— وثالثها : أنه لا يجوز أن تؤدي حرية الرأي إلى تناول الناس بنحش القول أو الخوض في أعراضهم وأسرارهم ، فذلك مما يمنعه الاسلام ويحرمه . وفي ذلك يقول الحق تبارك وتعالى : « لا يحب الله الجهر بالسوء من القول الا من ظلم » (٨٧) . ويقول : « ان الذين يحبون أن تشيع الفاحشة في الذين آمنوا لهم عذاب أليم في الدنيا والآخرة » (٨٨) .

ويقول « والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا بأربعة شهداء

(٨٤) رواه الترمذى وابن ماجه .

(٨٥) الغزالي : احياء علوم الدين ج ١ ص ١٦٥ .

(٨٦) ابن القيم : الطرق الحكيمة ، المرجع السابق ص ١٩ .

(٨٧) النساء : ١٤٨ . (٨٨) النور : ١٩ .

(٢٢) — الدولة والسيادة)

فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة أبداً ، وأولئك هم الفاسقون» (٨٩) . فشرع بذلك حد القذف لمن يخوض في أعراض الناس .

● المساواة (٩٠) :

جاءت شريعة الاسلام بتقرير المساواة بين المؤمنين جميعاً . وفي ذلك يقول الحق تبارك وتعالى : « انما المؤمنون اخوة » (٩١) ويقول : « يا أيها الناس انا خالقناكم من نكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا ، ان أكرمكم عند الله أتقاكم » (٩٢) ويقول الرسول صلوات الله وسلامه عليه : « ان الله قد أذهب بالاسلام نخوة الجاهلية وتفاخرهم بآياتهم لأن الناس من آدم . وآدم من تراب وأكرمهم عند الله أتقاهم » (٩٣) .

فجميع المسلمين على اختلاف ألوانهم وشعوبهم وبلادهم سواء أمام الاسلام فحقوقهم الشرعية واحدة ، وواجباتهم واحدة . وهم متساوون أمام القانون وأمام القضاء ، ومتساوون في تولى الوظائف العامة وفي تحمل التكاليف المالية . وهذا يحتاج منا الى قليل من التفصيل :

أولاً - المساواة أمام القانون :

المسلمون أمام قانون الشريعة سواء . فلا يعرف الاسلام مركزاً متميزاً لفرد يعفيه من الخضوع لأحكام الشريعة .

فعندما سعى أسامة بن زيد لدى رسول الله ﷺ لاعفاء المخزومية التي سرقت من حد السرقة ، ثار عليه الصلاة والسلام ثورة عنيفة وقال

(٨٩) النور : ٤ .

(٩٠) د . عبد الحكيم حسن العبلى : الحريات العامة في الفكر والنظام السياسي الاسلامي ، المرجع السابق ص ٢٦٩ وما بعدها .

(٩٢) الحجرات : ١٣ .

(٩١) الحجرات : ١٠ .

(٩٣) رواه البخاري .

قولته المشهورة : « انما أهلك الذين قبلكم أنهم كانوا اذا سرق فيهم الشريف تركوه ، واذا سرق فيهم الضعيف أقاموا عليه الحد . وأيم الله لو أن فاطمة بنت محمد سرقت لقطعت يدها » (٩٤) .

ثم ما هو عليه الصلاة والسلام يضرب المثل بنفسه فيخرج أثنياء مرضه الأخير بين الفضل بن العباس وعلى بن أبي طالب حتى يجلس على المنبر ثم يقول : «أيها الناس . . من كنت جلدت له ظهراً فهذا ظهري فليستقد منه ومن كنت شتمت له عرضاً فهذا عرضي فليستقد منه ، ومن أخذت له مالا فهذا مالي فليأخذ منه ، ولا يخش الشحناء من قبلي فانها ليست شأني ، ألا ان أحبكم الى من أخذ مني حقاً ان كان له أو حللني فلقيت ربي وأنا طيب النفس » (٩٥) .

ولقد سار على نهجه الشريف خلفاؤه الراشدون رضوان الله عليهم ، وذهرت كتب التاريخ بالأمثلة الرائعة على تأكيد مساواة المسلمين أمام القانون ، من ذلك اصرار عمر رضي الله عنه على أن يقتص من جيلة ابن الأيهم أحد الملوك الذين أسلموا حديثاً عندما لطم رجلاً على وجهه لأنه وطأ أزاره وهو يطوف حول الكعبة ، ومنه كذلك اصراره رضي الله على أن يقتص أحد أقباط مصر من ابن عمرو بن العاصي والى مضر عندما ضربه . والأمثلة على ذلك كثيرة يصعب حصرها .

ثانياً — المساواة أمام القضاء :

ولا يستثنى النظام الاسلامي أحداً مهما سمت مكانته من المثل أمام القضاء حتى لو كان الخليفة نفسه . وبهذا يتميز النظام الاسلامي على كثير من النظم التي تمنع محاكمة رئيس الدولة والوزراء أو لا تجيز محاكمتهم الا أمام هيئات أو محاكم خاصة (٩٦) .

(٩٤) رواه مسلم .

(٩٥) ابن الاثير : الكامل في التاريخ ، بولاق سنة ١٢٧٤ هـ ج ٢

ص ١٥٤ .

(٩٦) د . عبد انحكيم حسن العبلى : الحريات العامة في الفكر والنظام

السياسي الاسلامي ، المرجع السابق ص ٢٧٤ .

فلم يكن للخلفاء أو للولاة — فى ظل الاسلام — مركزاً متميزاً يمنع من محاكمتهم كسائر الناس أمام القاضى • من ذلك أن الخليفة على بن أبى طالب رضى الله عنه فقد درعا ووجدها مع يهودى يدعى ملكيتها فقال له : بينى وبينك قاضى المسلمين • فتحاكما اليه ، فحكم القاضى لصالح اليهودى لأنه حائز للدرع والحياسة سند الملكية (٩٧) • وادعى جماعة حقاً على الخليفة المنصور أمام القاضى محمد بن عمر المطلبى فأرسل القاضى للخليفة يستدعيه فاستجاب الخليفة ولما حضر الخصمان سوى القاضى بينهما فى المجلس وبعد سماع أقوال طرفى الخصومة حكم القاضى ضد الخليفة • وبعد عودة الخليفة أمر باستدعاء القاضى بعد انصراف الناس عن مجلسه فلما مثل بين يدى الخليفة قال له المنصور : جزاك الله عن دينك ونبيك وعن حسبك وعن خليفتك أحسن الجزاء (٩٨) •

وبلغ من شدة الحرص على تطبيق مبدأ المساواة أمام القضاء أن ذهب الفقهاء الى أنه لا يجوز للقاضى أن يفرق بين طرفى الخصومة فى نظرتهم فيقبل على هذا ويعرض عن ذاك ، ولا فى مجلسه فيواجه طرفاً ويعطى جنبه أو ظهره للطرف الآخر • ويستمد هذا الحكم سنده من دستور القضاء الذى وضعه عمر بن الخطاب فى وصيته المشهورة الى أبى موسى الأشعرى حين ولاه القضاء والتى جاء فيها « آس بين الناس فى وجهك ومجلسك وقضائك حتى لا يطمع شريف فى حيفك ولا ييأس ضعيف من عدوك »

ثالثاً — المساواة فى تولى الوظائف العامة :

ليس معنى المساواة أن يستوى فى تولى الوظيفة العامة العالم والجاهل ، القوي والضعيف ، الكفء وغير الكفء ، فان ذلك هو الظلم

(٩٧) ابن الاثير : الكامل فى التاريخ • المرجع السابق ج ٣ ص ٢٠١ •

(٩٨) د • • محمد سلام مذكور : القضاء فى الاسلام ص ٣٤ وكذلك :

د • • عبد الحكيم حسن العبلى : الحريات العامة ، المرجع السابق

بعينه ، وفيه مخالفة لأمر الله القائل : « قل هل يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون » (٩٩)

انما تكون المساواة اذ تساوت الشروط في المرشحين لتولى الوظيفة العامة

والشرط الأساسى لتولى الوظيفة العامة فى الاسلام هو الكفاءة والمصلحة لأداء مهام الوظيفة .

فاذا لم يتوافر هذا الشرط فى المرشح فلا يولى مهما كانت منزلته من الحاكم . نأخذ ذلك من قول الرسول عليه الصلاة والسلام لأبى ذر عندما سأله أن يستعمله « انك ضعيف ، وانها أمانة ، وانها يوم القيامة خزي وندامة . . الا من أخذها بحقها » (١٠٠) .

واذا توافر هذا الشرط فى مرشح واحد ولم يتوافر فى غيره ، فلا يجوز أن يعدل عنه الى غيره والا كان فى ذلك خيانة لله وللرسول ولجماعة المؤمنين لقوله عليه الصلاة والسلام : « من استعمل رجلا فى مسألة وهو يعلم بوجود من هو أفضل منه فقد خان الله ورسوله والمؤمنين » .

أما اذا توافر الشرط فى أكثر من مرشح ، فانه يتعين أن تتم المفاضلة بينهم على أساس تقديم الأكثر صلاحية للعمل المرشح له . ولا يجوز أن يتم التمييز على أساس آخر كالصداقة أو القرابة أو الجنس مثلا . وهذا هو المفهوم الصحيح للمساواة فى تولى الوظائف العامة فى الاسلام .

وقد ولى الرسول صلوات الله وسلامه عليه بعض الموالى مثل بلال وزيد بن حارثة وأسامة بن زيد . وأثر عن عمر بن الخطاب أنه قال — بعد أن طعن وطلب منه أن يستخلف — لو كان سالم مولى حذيفة حيا لاستخلفته .

رابعاً — المساواة فى تحمل التكاليف المالية :

الزكاة هى الفريضة المالية العامة فى الاسلام • وهى ركن من أركانه ، فلا يجوز أن يعفى منها مسلم تتوافر فيه شروطها ، كما لا يجوز تخفيضها عن مقاديرها •

وبناء على ذلك فإن المسلمين جميعاً يتساوون فى اخراجها بنسبة واحدة فى النقد والزرع والنعم وعروض التجارة والركاز وغيرها •

وقد بلغ من حرص الاسلام على تحقيق المساواة فى أداء الزكاة ، أن الخليفة أبا بكر الصديق رضى الله عنه قاتل من منع الزكاة (١٠١) ، وقال فى ذلك كلمته المشهورة « واللله لو منعونى عقال بغير كانوا يؤدونه لرسول الله ﷺ لقاتلتهم عليه ما استمسك السيف بيدي » •

تلك كانت أمثلة من بعض القيود الشرعية التى تقيد السلطة ، وترجع جميعها الى حقوق الأفراد وحياتهم • ولقد عرضنا لهذا النوع من القيود بشئ من التفصيل لأهميته ولتركيز الدساتير المعاصرة عليه •

لكن تقيد السلطة لن يكون مجدياً ومحققاً للغرض المطلوب منه ما لم توجد ضمانات تكفل استمرار هذا التقيد وصيانته ، وهذا ما سوف نعالجه فى الفصل التالى والأخير المخصص لضمانات تقيد السلطة •

(١٠١) د. عبد الحكيم حسن العبلى : الحريات العامة ، المرجع السابق ص ٢٨٢ ..

الفصل الثالث

من حيث ضمانات تقييد السلطة

لقد رأينا موقف نظرية السيادة من فكرة تقييد السلطة ، وعرفنا أن نظرية السيادة حسب مفهومها الأصل والمصحيح تأبى هذا التقييد ولا تعرفه ، وأن السلطة فيها مطلقة لا ترد عليها أية قيود .

وإذا كان الأمر كذلك فإنه يكون من المنطقي ألا تعرف نظرية السيادة كذلك فكرة الضمانات اللازمة لتقييد السلطة .

ألم يقل روسو — أحد فقهاء نظرية السيادة — أن السلطة صاحبة السيادة ليست في حاجة الى ضمانات بالنسبة لرعاياها ؟ !
أما في النظرية الإسلامية فإن الوضع جد مختلف .

فلم تكف رسالة الاسلام بوضع نظام الحكم المقيد من دون أن ترسم له طريق تقييده ، ذلك أن نظام تقييد السلطة لا يكفي وجود دستور تتضمن أحكامه صور التقييد وحدها دون أن يوفر الضمان الكافي لاحترام هذه القيود وأعمالها .

وإذا رجعنا الى النظام الاسلامي وجدنا هذا الضمان على نوعين :

الأول : ويتمثل في ضرورة رجوع الحكام الى الأمة في الأمور الهامة ، وهو ما يعرف بالشورى .

الثاني : رقابة الأمة نفسها على تصرفات الحكام وعزلها لهم .
وهو ما سوف نعالجه في المبحثين التاليين .

المبحث الأول

الشورى

حينما قرر الاسلام مبدأ الشورى قضى بذلك على عدو الانسانية الفاضلة ومفسدها وهو الاستبداد بالحكم والرأى ، واحتكار التشريع والتصرف والادارة وحقق للفرد كرامته الفكرية ، وللجماعة حقها الطبيعى فى تدبير شئونها •

والقرآن لا يريد من « الشورى » حين يضعها بين عنصرى الصلاة والانفاق فى سبيل الله تلك الصورة المهزيلة التى ألفتها الأمة فى الماضى ، وجرى عليها أهل البغى والاستبداد واتخذوها شعاراً يخفون به طغيانهم ، وانما يريد بها القرآن حقيقة نقية فى واقعها كما يريد من الصلاة والانفاق حقيقتهم المحققة لأثرهما ، الخالصة مما يكدر صفوها (١) •

فالاسلام رفع الشورى الى الحد الذى اعتبرها فيه من دعائم الايمان وصفة من الصفات المميزة للمسلمين ، فسوى الله بينها وبين الصلاة والانفاق فى قوله : « والذين استجابوا لربهم وأقاموا الصلاة وأمرهم شورى بينهم ومما رزقناهم يتفقون » (٢) •

فجعل للاستجابة لله نتائج بين لنا أبرزها وأظهرها وهما اقامة الصلاة والشورى والانفاق •

واذا كانت الشورى من الايمان ، فانه لا يكمل ايمان قوم يتركون الشورى ، ولا يحسن اسلامهم اذا لم يقيموا الشورى اقامة صحيحة • وترتبط على ذلك فان الشورى تكون فريضة اسلامية واجبة على الحاكمين والمحكومين • فعلى الحاكم أن يستشير فى أمور الحكم والسياسة وكل ما يتعلق بمصلحة المسلمين ، وعلى المحكومين أن يشيروا

(١) محمود شلتوت : الاسلام عقيدة وشريعة المرجع السابق ص ٤٦١ •

(٢) الشورى : ٣٨ •

على انحاكم بما يروونه فى هذه المسائل كلها سواء استشارهم الحاكم
او لم يستشرهم •

وقد تنبه فقهاء الاسلام الى هذا كله فقرروا أن الشورى من أصول
الشريعة الاسلامية وقواعدها ، ومن عزائم الأحكام التى لابد من نفاذها
ورتبوا على ذلك أن من ترك الشورى من الحكام فعزله واجب دون
خلاف (٣) •

● الأساس الشرعى للشورى :

تستمد الشورى أساسها الشرعى من القرآن الكريم ، ومن السنة
الشريفة ، ومن أعمال الصحابة رضوان الله عليهم •

● أما القرآن الكريم ؟ فقد حفل بالشورى وجعلها عنصرا من العناصر
التي تقوم عايها الدولة الاسلامية ، ففي الكتاب الكريم سورة عرفت باسم
« سورة الشورى » وقد سميت بذلك لأنها السورة الوحيدة التي قررت
« الشورى » عنصرا من عناصر الشخصية اليمانية الحققة ، ونظمتها فى
عقد حياته طهارة القلب بالايمان والتوكل وطهارة الجوارح من الاثم
والفواحش ، ومراقبة الله باقامة الصلاة ، وحسن التضامن بالشورى
والانفاق فى سبيل الله ، ثم عنصر القوة بالانتصار على البغى والعدوان
وذلك فى قوله تعالى من تلك السورة « فما أوتيتهم من شئ فمتاع
الحياة الدنيا ، وما عند الله خير وأبقى للذين آمنوا وعلى ربهم يتوكلون •
والذين يجتنبون كبائر الاثم والفواحش وإذا ما غضبوا هم يغفرون •
والذين استجابوا لربهم وأقاموا الصلاة وأمرهم شورى بينهم ومما
رزقناهم يتفقون » (٤) •

(٣) عبد القادر عودة : الاسلام وأوضاعنا السياسية . المرجع
السابق ص ١٤٥ •

(٤) الشورى : ٣٦ — ٣٨ •

وفى هذه الآية كما يقول القرطبي مسألتان :

الأولى : قوله تعالى : « **والذين استجابوا لربهم وأقاموا الصلاة** »
قال عبد الرحمن بن زيد : هم الأنصار بالمدينة استجابوا الى الايمان
بالرسول حين أنفذ اليهم اثني عشر نقيبا منهم قبل الهجرة •

الثانية : قوله تعالى : « **وأمرهم شورى بينهم** » أى يتشاورون
فى الأمور •

فكانت الأنصار قبل قدوم النبی الى المدينة اذا أرادوا أمراً تشاوروا
فيه ثم عملوا عليه فمدحهم الله تعالى به ، قاله النقاش •

وقال الحسن : أى أنهم لانقيادهم الى الرأى فى أمورهم متفقون
لا يختلفون مدحوا باتفاق كلمتهم •

وقال الضحاك : هو تشاورهم حين سمعوا بظهور رسول الله ﷺ
وورود النقباء اليهم حتى اجتمع رأيهم فى دار أبى أيوب على الايمان
والنصرة له •

وقيل : تشاورهم فيما يعرض لهم فلا يستأثر بعضهم بخير دون
بعض •

وقال ابن العربى : الشورى ألفة للجماعة وسبار للعقول وسبب
الى الصواب ، وما تشاور قوم قط الا هدوا •

وفى رأينا أنه أياً كان السبب الخاص الذى نزلت فيه الآية ، فان
الحكم الذى يستنبط منها عام يشمل سائر الأمة ، شأنها شأن كثير من
الآيات التى وردت فى القرآن على هذه الشاكلة •

والآية الثانية من القرآن الكريم هى قوله تعالى « **فبما رحمة من الله
لنت لهم ، ولو كنت فظا غليظ القلب لا اقضوا من حوائك ، فاعف عنهم
وامستغفر لهم وتشاورهم فى الامر ، فاذا عزمتم فتوكل على الله ، ان الله
يحب المتوكلين** » (٥) •

هذه الآية كما هو معروف نزلت بعد غزوة أحد وبمناسبتها • ذلك أن الرسول عليه الصلاة والسلام كان قد استشار أصحابه فيما يفعل فأشار الشباب ومن لم يحضر بدرأ بالخروج لملاقاة جيش الأعداء ، وأشار بعض الصحابة بأن يتحصن المسلمون بالمدينة وأن يقولوا الدفاع من دورها وحاراتها • وكان الرسول عليه الصلاة والسلام يميل الى هذا الاتجاه ولكن الاتجاه الأول حظى بتأييد أغلبية المسلمين وبخاصة من لم يحضروا بدرأ رجاء أن ينالوا ما ناله البديريون من شرف وخرج الرسول ﷺ بالمسلمين الا أن الهزيمة كانت من نصيبهم • ومع هذا نزلت الآية الكريمة « فاعف عنهم واستغفر لهم وشاورهم في الأمر » أي لا يحملنك ما كان من نتائج المشاورة على أن تتركها بل شاورهم في الأمر •

وهذا يدل على أن الله سبحانه وتعالى يريد أن تكون سياسة المسلمين قائمة على مبدأ الشورى فلا يستبد بها فرد (٦) •

ويرى القرطبي أن في هذه الآية أربعة أقاويل :

أحدها : أنه أمر بمشاورتهم في الحروب ليستقر لهم الرأي الصحيح • قال الحسن : ما تشاور قوم قط الا هدوا لأرشد أمورهم •

والثاني : أنه أمر بمشورتهم تألفاً لهم وتطبيعاً لأنفسهم ، قاله قتادة •

والثالث : أنه أمر بمشورتهم لما علم فيها من الفضل ، قاله الضحاك •

والرابع : أنه أمر بمشورتهم ليستن به المسلمون ويتبعه المؤمنون وان كان عن مشورتهم غنيا ، قاله سفيان • قال : وحمل ابن عباس هذه المشاورة على المناظرة عند القتال فأمره بمناظرتهم ليتبين لهم الصواب فعدل بها عن ظاهرها وجعل مشاورته لهم مشورة منه عليهم •

ويقول صاحب الكشاف في تفسير هذه الآية « في الأمر » أي أمر

(٦) د • أحمد شلبي : السياسية والاقتصاد في التفكير الاسلامي
المرجع السابق ص ٥٧ — ٥٨ •

الحرب ونحوه ، مما لم ينزل عليك فيه وحى لتستظهر رأيهم ، ولما فيه من تطيب نفوسهم والرفع من أقدارهم^(٧) .

وقال ابن جرير فى تفسيره : « وأولى الأقوال بالصواب أن يقال ان الله عز وجل أمر نبيه بمشاورة أصحابه فيما حزبه من أمر عدوه تألفاً منه بذلك من لم تكن بصيرته بالاسلام البصيرة التى يؤمن عليها من فتنة الشيطان ، وتعريفاً منه أمتة باقى الأمور التى تحزبهم من بعده ومطلبها ليقتدوا به عند النوازل التى تنزل بهم فيقتشاوروا فيما بينهم كما كان فى حياته ﷺ يفعل ، فأما النبى فان الله كان يعرفه مطالب وجوه ما حزبه من الأمور بوحيه والهامة اياه صواب ذلك ، وأما أمتة فانهم اذا تشاوروا مستنئين بفعله فى ذلك على تصادق وتآخ للحق واردة جميعهم للصواب من غير ميل الى هوى ولا حيدة عن هدى فان الله مسددهم وموفقهم^(٨) .

وقد قال بهذا رأى كذلك الحسن اذ يقول : قد علم الله أنه ما به اليهم حاجة ولكنه أراد أن يستن به من بعده .

وقد ذهب بعض علماء السلف الى أن النبى ﷺ كان غنيا عن المشاورة فلولا ارادة جعلها قاعدة شرعية لما أمر الله بها .

ونحن نرى أن النص فى الآية جاء فى صورة أمر للرسول ﷺ فمن باب أولى أن تكون أمتة مأمورة به .

ويضيف الأستاذ الامام محمد عبده الى هاتين الآيتين آية ثالثة يرى أنها أقوى من الآيتين السابقتين فى الدلالة على وجوب الشورى وقيام الحكم عليها . هذه الآية هى قوله تعالى : « ولتكن منكم أمة يدعون الى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر ، وأولئك هم المفلحون »(*) . وفى هذه الآية يقول الأستاذ الامام : ان المعروف أن الحكومة الاسلامية مبنية على أصول الشورى ، وهذا صحيح والآية أدل دليل

(٧) الزمخشري : الكشاف ، المكتبة التجارية سنة ١٣٥٤ هـ ج ١ ، ص ٢٢٦

(٨) الطبرى : جامع البيان عن تأويل آى القرآن ، القاهرة ، دار المعارف

ج ٧ ص ٣٤٣ وما بعدها .

(*) آل عمران : ١٠٤ .

عليه ، ودلالتها أقوى من قوله تعالى « وأمرهم شورى بينهم » لأن هذا وصف خبرى لحال طائفة مخصوصة ، أكثر مما يدل أن هذا الشيء ممدوح فى نفسه ومحمود عند الله تعالى ، وأقوى من دلالة قوله تعالى : « وشاورهم فى الأمر » فإن أمر الرئيس بالمشاورة يقتضى وجوبها عليه ولئن ادا لم يكن هناك ضامن يضمن امثاله للأمر فماذا يكون اذا هو تركه : وأما هذه الآية فانها تفرض أن يكون فى الناس جماعة متجدون أقويا يتولون الدعوة الى الخير والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ، وهو عام فى الحكام والمحكومين ولا معروف أعرف من العدل ولا منكر أنكر من الظلم .

وينتقد أستاذنا المرحوم الدكتور محمد يوسف موسى هذا الرأى ويرى أن آية وجوب الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر على طائفة منا أولى أن تلفتنا الى أداة فعالة لحراسة المجتمع من البغى والظلم والعدوان واقرار العدل منه من أن تكون دليلا على وجوب مبدأ الشورى^(٩) .

ونحن نميل الى هذا الرأى الأخير ونرى أنه يقترب كثيراً من الرأى الذى اعتنقناه بصدد تفسير هذه الآية حيث رأينا أنها أحد النصوص الدستورية فى تأسيس السلطة فى المجتمع ولا شأن لها بنقرير الشورى^(١٠) .

● **وأما أساس الشورى من السنة** فهو ظاهر جلى فى أفعال رسول الله ﷺ التى تذخر بها كتب السيرة والتاريخ .

— ففى غزوة بدر لما بلغ الرسول ﷺ خروج قريش ليمنعوا غيرهم ، استشار أصحابه كما يقول ابن هشام . فقام أبو بكر الصديق ، فقال وأحسن ، ثم قام عمر بن الخطاب فقال وأحسن ، ثم قام المقداد ابن عمرو فقال : يا رسول الله . . امض لما أراك الله فنحن معك ، والله

(٩) د . محمد يوسف موسى : نظام الحكم فى الاسلام ، المرجع السابق ص ١١٤ .

(١٠) راجع ما سبق ص ١٢٠ وما بعدها .

لا نقول لك كما قالت بنو اسرائيل لموسى « فاذهب أنت وربك فقاتلا انا ههنا قاعدون » (*) ولحن اذهب أنت وربك فقاتلا انا معكما مقاتلون ، فوالذى بعثك بالحق لو سرت بنا الى برك الغماد — موضع بناحية اليمن — لجالدنا معك من دونه حتى نبلغه ، فقال له الرسول خيراً ودعاً له به ، ثم قال : أشيروا على أيها الناس — وانما يريد الأنصار — وذلك لأنهم حين بايعوه بالعقبة ، قالوا : يا رسول الله . . انا براء من ذمامك حتى تصل الى ديارنا فاذا وصلت اليها فأنت في ذمتنا ، تمنعك ما نمنع به أبناؤنا ونساءنا ، فكان النبي ﷺ يتخوف ألا تكون الأنصار ترى عليها نصره الا ممن دهمه بالمدينة من عدوه ، وأنه ليس عليهم أن يسير بهم من بلادهم الى عدو خارجها فلما قال ذلك رسول الله ﷺ قال له سعد بن معاذ وكان سيد الخزرج من الأنصار : والله لكأنك تريدنا يا رسول الله ؟ قال : أجل ، فقال : لقد آمنا بك وصدقناك وشهدنا أن ما جئت به هو الحق ، وأعطيناك على ذلك عهدنا ومواثيقنا على السمع والطاعة ، فامض يا رسول الله لما أردت فنحن معك . فوالذى بعثك بالحق لو استعرضت بنا هذا البحر فخضته لخضناه معك ما تخلف منا رجل واحد ، وما نكره أن تلقى بنا عدونا غداً ، انا لصبر في الحرب ، صدق في اللقاء ، لعل الله يريك منا ما تقر به عينك فسر على بركة الله . فسر رسول الله ﷺ ثم قال : سيروا وأبشروا . . (١١) .

— وفي هذه الغزوة أيضاً في بدر — وقبل التحام الجيشين كانت هناك مشورة أخرى هي مشورة الحباب بن المنذر التي قبلها الرسول ﷺ وغير الموقع على النحو المشهور في كتب التاريخ .

— وبعد هذه الواقعة استشار الرسول ﷺ أيضاً أصحابه فيما يفعل بشأن الأسرى ، وقبل النبي ﷺ من أسرى بدر الفداء برأى أكثر المؤمنين بعد استشارتهم . فالواقع أن الذين طلبوا منه عليه الصلاة والسلام اختيار الفداء كثيرون وانما ذكر في أكثر الروايات أبو بكر

(*) المائدة : ٢٤ .

(١١) ابن هشام : انسيرة النبوية ، القسم الأول ، الطبعة الثانية ، مكتبة الحلبي سنة ١٣٧٥ هـ سنة ١٩٥٥ م ص ٦١٤ — ٦١٥ .

لأنه أول من استشارهم الرسول ﷺ • وأول من أشار بذلك • كما أنه أكبرهم مقاماً ويوضح ذلك ما رواه ابن المنذر عن قتادة قال في تفسير آية « ما كان لنبي أن يكون له أسرى ٠٠٠ » (*) أراد أصحاب محمد ﷺ يوم بدر الفداء ففادوهم بأربعة آلاف ، ومثله ما رواه الترمذي والنسائي وابن حبان في صحيحه والحاكم بإسناد صحيح (١٢) •

— وفي غزوة أحد كان الرسول ﷺ قد بلغه مجيء المشركين من قريش وأبنائهم إلى المدينة للانتقام مما أصابهم يوم بدر فلما سمع بنزولهم أحداً قال لأصحابه « أشيروا علي ٠٠٠ ما أصنع ؟ » فقالوا : يا رسول الله ٠٠٠ اخرج بنا إلى هذه الأكلب ، وقالت الأنصار : يا رسول الله ٠٠٠ ما غلبنا عدو لنا قط أتانا في ديارنا فكيف وأنت فينا — أي يرون عدم الخروج — وكان الرسول ﷺ يعجبه ذلك الرأي ، ثم أنه دعا بدرعه فلبسها ، فلما رأوا ذلك ندموا وقالوا : بئس ما صنعنا ، نشير على رسول الله والوحي يأتيه ، فقاموا فاعتذروا إليه وقالوا : اصنع ما رأيت • فقال : « لا ينبغي لنبي أن يلبس لامته فيضعها حتى يقاتل » فقبل بذلك رأى الكثرة التي أشارت عليه بالخروج (١٣) •

— وروى البخاري بسنده أن الرسول ﷺ قام حين جاءه وفد هوازن مسلمين فسألوه أن يرد إليهم أموالهم وسببهم فقال لهم : « معي من ترون ، وأحب الحديث إلى أصدقائه ، فاختروا إحدى الطائفتين : أما السبى وأما المال ، وقد كنت استأنيت بكم ، وكان أنظرهم رسول الله ﷺ بضع عشرة ليلة حين قفل من الطائف ، فلما تبين أن رسول الله ﷺ غير راد إليهم إلا إحدى الطائفتين قالوا : فانا نختار سبينا ، فقام الرسول ﷺ وأثنى على الله بما هو أهله ثم قال : « أما بعد ٠٠٠ فان اخوانكم قد جاؤنا تائبين ، واني قد رأيت أن أرد

(*) الأنفال : ٦٧ •

(١٢) راجع في ذلك : تفسير المنار ج ١ ص ٨٨ •

(١٣) ابن هشام : السيرة النبوية ، القسم الثاني ، المرجع السابق

ص ٦٢ — ٦٣ •

اليهم سبيهم فمن أحب منكم أن يطيب ذلك فليفعل ، ومن أحب منكم أن يكون على حظه حتى نعطيه إياه من أول ما يفىء الله علينا فليفعل •

فقال الناس : قد طبنا ذلك يا رسول الله • فقال رسول الله ﷺ : «إنا لا ندرى من أذن منكم فى ذلك ممن لم يأذن فارجعوا حتى يرفع اليينا عرفاؤكم أمركم » فرجع الناس فكلّمهم عرفاؤهم ثم رجعوا الى رسول الله ﷺ فأخبروه انهم قد طيبوا وأذنوا •

— وفى غزوة الأحزاب عندما اشتد الأمر بالمسلمين ، دارت مفاوضات بين الرسول ﷺ وبين المهاجمين من أهل الطائف وتم الاتفاق على أن يرجع أهل الطائف ولهم ثلث ثمار المدينة فسأل سعد بن معاذ رسول الله ﷺ عما اذا كان للوحى دخل فى هذا الاتفاق فقال له الرسول ﷺ : «انما هو أمر صنعت له لكم رجوت من ورائه الخير» فأخذ سعد المعاهدة ومزقها — وقد كانت معدة للتوقيع ، قائلاً : انهم لم ينالوا منا ثمرة الا قرى ، أفبعد أن أعزنا الله يأخذون ثلث ثمار المدينة عنوة ، لا والله فلم يغضب رسول الله ﷺ وسر بذلك المسلمون جميعاً (١٤) •

● أما عن أساس الشورى من أفعال الصحابة ، فان الثابت تاريخياً أن الخلفاء الراشدين رضوان الله عليهم اقتدوا برسول الله عليه الصلاة والسلام فكانوا ينتشاورون فى كل الأمور الهامة التى تحدث لهم •

— وأول ما تشاور فيه الصحابة الخلافة ، فان النبى ﷺ لم ينص عليها حتى كان فيها بين أبى بكر والأنصار ما سبق بيانه •

— وتشاوروا فى أهل الردة واستقر رأى أبى بكر على القتال (١٥) •

— كما استشار أبو بكر رضى الله عنه صحابة رسول الله ﷺ من المهاجرين والأنصار فى غزو الشام ، ذاكرا لهم أن رسول الله ﷺ كان عول

(١٤) ابن هشام : السيرة النبوية ، القسم الثانى ، المرجع السابق ص ٤٤٨ — ٤٨٩ •

(١٥) راجع فى ذلك : القرطبى ، كتاب الشعب ٦٤ ص ٥٨٥٦ وما بعدها •

أن يصرف همهته الى الشام فقبضه الله اليه ، واختار له ما لديه ثم أضاف ان « العرب بنو أم وأب ، وقد أردت أن أستنفرهم الى الروم والشام فمن هلك منهم هلك شهيداً ، وما عند الله خير للأبرار ، ومن عاش منهم عاش مدافعاً عن الدين مستوجباً على الله عز وجل ثواب المجاهدين » ثم طلب اليهم رأيهم ، وبعد مناقشة بينهم أبدى فيها بعض كبار الصحابة كعمر وعبد الرحمن رأيهم انتهت المناقشة بتفويض الخليفة في الأمر ، فقام أبو بكر يدعو القوم الى الاستعداد لغزو الروم والشام ويقول « ثانی مؤمر علیکم أمراء وعاقدهم علیکم فاطیعوا ربکم ولا تخالفوا أمراءکم ولتحسن نیتکم وسیرتکم فان الله مع الذين اتقوا والذين هم محسنون » •• (١٦) •

— وكان عمر يجمع كبار الصحابة في عهده ويمنعهم من الخروج من المدينة لحاجته الى استشارتهم • ومن الصور الرائعة للاستشارة ما قام به عمر قبل موقعة نهاوند • فقد وردت الأخبار للخليفة بتجمعات للفرس واستعداداتهم ضد المسلمين الذين كانوا قد احتلوا الطرق ونادى عمر بالصلاة جامعة ، فاجتمع المسلمون بالمسجد حيث عقد لهم مجلس شورى افتتحه بأن عرض ما وصل له من أخبار وسأل المسلمين أن يشيروا عليه بما يفعل ، وقال لهم : أوجزوا في القول فان هذا يوم له ما بعده • فوقف طاحه بن عبيد الله يدلي برأيه فأعلن طاعة المسلمين للخليفة ولما يراه • ووقف عثمان بن عفان يقترح أن يندب الجند من الشام ومن اليمن للزحف الى فارس وأن يقود عمر مسلمي الحجاز وهناك يتولى القيادة العامة ، ثم وقف على بن أبي طالب ينتقد هذا الرأي على أساس أن جنود المسلمين لو أخلوا الشام واليمن لأمكن أن تهب بهما ثورات يشعلها أعداء الاسلام واقترح أن ينسحب ثلث الجيش ويبقى الثلثان في كل مصر من الأمصار الاسلامية ، وأن يبقى الخليفة بالعاصمة يدبر

(١٦) محمد حسين هيكل : الصديق أبو بكر ، المرجع السابق

الأمر ويمد الجيش بما يحتاجه من عتاد ورجال ، وارتأى المسلمون هذا الرأي وسار عليه عمر (١٧) .

— ومن ذلك أيضاً استشارته رضى الله عنه فى مسألة الوباء لما خرج الى الشام وأخبروه اذ كان فى « سرغ » أن الوباء وقع فى الشام ، فاستشار المهاجرين الأولين ثم الأنصار فاختلقوا ، ثم طلب من كان هناك من مشيخة قريش من مهاجرة الفتح فاتفقوا على الرجوع وعدم الدخول على الوباء ، فنادى عمر بالناس : انى مصبح على ظهر — أى مسافر ، والظهر : الراحة — فأصبحوا عليه ، فقال أبو عبيدة : أفرار من قدر الله . فقال عمر : لو غيرك قالها يا أبا عبيدة . نعم نفر من قدر الله الى قدر الله ، رأييت لو كانت لك ابل فهبطت واديا له عدوتان احداهما خصبة والأخرى جدبة أليس ان رعيت الخصبة رعيتها بقدر الله ، وان رعيت الجدبة رعيتها بقدر الله ؟ ثم جاء عبد الرحمن بن عوف فأخبره بالحديث المرفوع الموافق لرأى شيوخ قريش (١٨) .

كل ما ذكرنا آنفاً من نصوص القرآن والسنة وأعمال الصحابة رضوان الله عليهم يكشف لنا عن الأساس القانونى للشورى .

● حكم الشورى :

اختلف الفقهاء فى أمر الشورى : هل تعد واجبة على الحكام أم هى مندوبة فقط ؟ فذهب بعض الفقهاء الى أن الأمر بالشورى لم يكن للوجوب وانما كان للنذبة . وأن أمر الرسول ﷺ بمشاورة أصحابه انما كان تطبيياً لقلوبهم ليكون أنشط لهم فيما يفعلونه (١٩) . ونحن لا نوافق على هذا الرأي ونرى أن الشورى واجبة على الحكام ونستند فى ذلك الى ما يلى :

(١٧) د . أحمد شلبى : السياسة والاقتصاد فى التفكير الاسلامى ص ٦٠ — ٦١ .

(١٨) محمد رشيد رضا : الخلافة ، المرجع السابق ص ٣٢ — ٣٣ .

(١٩) تفسير ابن كثير : ج ١ ص ٤٢٠ .

أولاً : أن القرآن الكريم قد أشار الى الشورى فى آيتين فى احدهما نجده قد وضع الشورى الى جانب ركنين هامين من أركان الاسلام « الصلاة والزكاة » حتى لكأنه يعدها بالنسبة للمسلم المؤمن احدى صفاته أو شرائطه الأساسية ، بل ويذهب بعض العلماء الى أن سورة الشورى سميت كذلك لأنها السورة الوحيدة التى قررت الشورى عنصراً من عناصر الشخصية الايمانية الحققة (٢٠) .

وفى الآية الثانية نجد أن الله قد وجه الخطاب الى الرسول ﷺ بأن يلجأ الى الشورى وذلك بصيغة الأمر اذ قال تعالى « وشارهم فى الأمر » .

ثانياً : أن الرسول عليه الصلاة والسلام كان يشار أصحابه فى كل ما يجد من أمور هامة تمس الجماعة المسلمة . وقد فهم الصحابة رضوان الله عليهم أن الأمر فى الشورى هو للوجوب ولذلك نجد أنهم كانوا حين ينزل بهم الأمر لا يبرمونه من غير شورى ، وكان عمر رضى الله عنه يقول « لا خير فى أمر أبرم من غير شورى » ، ويدل على هذا الفهم كذلك أن كلا من أبى بكر وعمر قام خطيباً فى قومه اثر توليه الخلافة فقال الأول : « .. فان أحسنت فأعينونى وان أسأت فقومونى » . . . وقال الثانى : « يا أيها الناس .. من رأى منكم فى اعوجاجاً فليقومه » ، فقام رجل أعرابى فقال : والله لو وجدنا فىك اعوجاجاً لقومناه بسيوفنا ، فقال عمر : الحمد لله الذى جعل فى المسلمين من يقوم عوج عمر بسيفه ، ومعنى التقويم فى الخطبتين هو التنبيه الى الحق والارشاد الى الطريق المستقيم وهذا ما يدل على وجوب الشورى .

وهذا رأى الذى يذهب الى أن الشورى واجبة على الحاكم هو رأى الراجح فى الفقه ، وفى ذلك يقول ابن عطية : والشورى من قواعد الشريعة وعزائم الأحكام من لا يستشير أهل العلم والدين فعزله واجب ،

(٢٠) محمود ثعلوت : الاسلام عقيدة وشريعة ، المرجع السابق

هذا ما لا خلاف فيه وقال ابن خويزمنداد : واجب على الولاة مشاوره العلماء فيما لا يعلمون وما أشكل عليهم من أمور الدين ، ووجوه الجيوش فيما يتعلق بالحروب ، ووجوه الناس فيما يتعلق بالمصالح ، ووجوه الكتاب والوزراء والعمال فيما يتعلق بمصالح البلاد وعمارتها (٢١) .

وفى ذلك يقول الأستاذ محمد رشيد رضا : « واذا أوجب الله المشاورة على رسوله فغيره أولى ، وسيرة الخلفاء الراشدين واجماع الأمة ناطق بذلك ، وان جهل ذلك من جهله من الفقهاء فجعلوها فضيلة لا واجبة لارضاء الملوك والأمراء » (٢٢) .

● هل الشورى ملزمة :

إذا كنا قد انتهينا الى أنه من الواجب على الحكام الالتجاء الى الشورى ، فهل من الواجب عليهم العمل برأى أهل الشورى — وبعبارة أخرى هل يعد رأى هؤلاء ملزما للحكام أم لا ؟

— ذهب فريق من الفقهاء الى أن الشورى غير ملزمة للحكام وسندهم فى ذلك أنه لا يوجد فى القرآن الكريم ولا فى السنة الشريفة نص يلزم الحاكم بالأخذ بالرأى الذى يشير به أهل الشورى . فالآية الكريمة التى أمر الله فيها رسوله عليه الصلاة والسلام بالشورى وهى : « وشاورهم فى الأمر » يعقبها قوله تعالى : « فإذا عزمت فتوكل على الله » فمن هذه الآية يتبين أن على الرسول ﷺ أن يمشى — بعد المشورة — فى تنفيذ رأى الذى عزم عليه لا ذلك الذى يشير عليه به ، وبعبارة أخرى فان الرسول غير ملزم باتباع رأى أهل الشورى اذا هو لم يقتنع به .

(٢١). راجع فى ذلك : القرطبى ، كتاب الشعب ١٧ ص ١٤٩١ — ١٤٩٢

والشوكانى : فتح القدير ، الطبعة الأولى ، مطبعة مصطفى البابى الحلبي وأولاده بمصر ج ١ ص ٣٠ .

(٢٢) محمد رشيد رضا : الوحي المحمدى ، مكتبة انقاهرة بالازهر

ص ٢١٠ .

وفى ذلك يقول القرطبي : « الشورى مبنية على اختلاف الآراء ،
والمستشير ينظر فى ذلك الخلاف وينظر فى أقربها قولاً الى الكتاب
والسنة ، فاذا أرشده الله تعالى الى ما يشاء منه عزم عليه وأنفذه متوكلاً
عليه ، ثم نقل بعد هذا عن قتادة أنه قال فى تأويل قوله تعالى :
« فاذا عزمتم فتوكل على الله » أنه قال : أمر الله تعالى نبيه عليه الصلاة
والسلام اذا عزم على أمر أن يمضى فيه ويتوكل على الله ، لا على
مشاورتهم . ثم يقول القرطبي : « والعزم هو الأمر المروى المنقح ،
وليس ركوب الرأى دون روية عزمًا » .

واذا تركنا القرطبي الى الطبرى نجده يقول فى تفسير الآية « فاذا
صح عزمك بتثبيتنا اياك وتسديدنا لك فيما نأبك وحزبك من أمر دينك
ودنياك فامض لما أمرناك به ، وافق ذلك آراء أصحابك وما أشاروا به
عليك أو خالفه ، وتوكل فيما تأتى من أمورك وتددع وتحاول أو تراول
على ربك ، فثق به فى كل ذلك ، وارضى بقضائه فى جميعه دون آراء
سائر خلقه ومعاونتهم » (٢٣) .

ويضيف أحد القائلين بهذا الرأى (٢٤) الى ما تقدم أنه : اذا رجعنا
الى صدر الاسلام لنستعرض الحالات التى التجأ فيها الرسول والخلفاء
الراشدون الى الشورى فاننا نجد أن الرسول ﷺ لم يأخذ برأى أصحابه

(٢٣) من القائلين بهذا الرأى الدكتور محمد يوسف موسى حيث قرر —
بعد أن أورد التفسيرات التى قيل بها فى آية الشورى — ولعل لنا بعد ذلك
أن نقول ان الرسول أمر بالاستشارة للمعانى التى عرفناها وأن كان مؤيداً
بوحى الله وتسديده . ولكن كان له أيضاً بلا ريب أن يمضى فيما يقدم عليه
من رأى وأن يخالف رأى أصحابه . ثم يضيف : وربما كان ذلك أيضاً للإمام
الذى توافرت فيه الشروط اللازمة لتوليته شرماً فإنه هو المسئول الأول عن
الامة وسياستها امام الله والامة والقاريخ « نظام الحكم فى الاسلام »
ص ١١٤ — ١٢٠ .

(٢٤) د. عبد الحميد متولى : مبادئ نظام الحكم فى الاسلام ، المرجع
المسابق ص ٦٦٤ — ٦٦٧ ومن القائلين بهذا الرأى أيضاً أبو الأعلى المودودى
فى تدوين الدستور الاسلامى المرجع السابق ص ٤١ — ٤٢ .

فى حادثة أسرى بدر وإنما أخذ برأيه الذى كان يشاركه فيه أبو بكر ،
كما نجد أبا بكر لم يأخذ برأى الجماعة فى مسألتين :

أحدهما : المسألة الشهيرة المعروفة بقتال المرتدين أو أهل الردة ،
وكان ذلك فى بداية عهد الخلافة ، حيث أعلن أبو بكر عزمه على قتالهم
فقالوا : نصلى ولا نؤدى الزكاة ، فطلب المسلمون من أبى بكر أن يقبل
منهم ذلك ، وطلبوا من عمر أن يخلو بأبى بكر ليثنيه عن عزمه ، ولكن
أبا بكر صمم على قتالهم ونفذ ما صمم عليه ، ولم يحتج عليه أحد بأنه
خالف رأى الذى أشار به المسلمون بما يقرب من الاجماع .

أما المسألة الثانية التى خالف فيها أبو بكر رأى الجماعة : فهى
الخاصة بانفاذ نعت أسامة بن زيد .
وينتهى أصحاب هذا رأى من ذلك الى القول بأن الشورى
ليست ملزمة للحكام .

— وذهب رأى وسط الى أن الرجوع الى سيرة الرسول عليه الصلاة
والسلام وسيرة الخلفاء الراشدين يبين أن المشورة التى قدمها لهم المسلمون
اتبعوها والتزموا بها بصفة عامة ، وأنه فى الحالات النادرة التى لم يتبع
فيها الخلفاء هذه المشورة كان لديهم الأسباب الجدية التى تبرر ذلك ،
فأبو بكر حين أصر على قتال المرتدين على خلاف رأى أهل الشورى استند
فى ذلك الى حجة شرعية ، وينتهى أصحاب هذا رأى الى القول بأن
الخليفة — كمبدأ — ملتزم باتباع مشورة المسلمين ما لم يكن لديه سبب جدى
يحملة على خلاف ذلك (٢٥) .

ويعاب على هذا رأى أنه لا يبين لنا متى يلتزم الخليفة برأى
المسلمين ومتى لا يلتزم ، فقد ترك المسألة دون أن يضع لها ضابطا محددا .
وهذا يؤدى الى أن يترك الأمر لرئيس الدولة ليحدد بنفسه —
ووفق هواه — متى يلتزم ومتى لا يلتزم برأى المسلمين . فكان الالتزام
وعدمه متروك له ان شاء التزم وان شاء لم يلتزم .

وهكذا فان هذا الرأى يمكن أن يؤدى الى نفس النتيجة التى انتهى اليها الرأى السابق وهى أن الحاكم لا يلتزم برأى المسلمين .

— وذهب فريق ثالث الى أن الشورى ملزمة للحكام (٢٦) .

ويأخذ الأستاذ الدكتور عبد الحميد متولى على هذا الفريق — بحق — أنهم لا يقومون بمناقشة تفسيرات كبار المفسرين للآية القرآنية التى نزلت بأمر الرسول بالشورى ، كما أنهم لا يقدمون أسانيد معقولة تؤيد رأيهم (٢٧) .

ونحن اذ نعتقد هذا الرأى الثالث نحاول أن نستدرك ما فات هؤلاء الفقهاء فنقول :

أولا : أن المفسرين الذين تعرضوا لتفسير آية « **وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ** » ومنهم الطبرى والقرطبى وغيرهما ، ان كانوا قد استخلصوا

(٢٦) من هؤلاء :

— محمود شلتوت : « الاسلام عقيدة وشريعة » المرجع السابق ص ٣٢ ، حيث يقول : « ولم يضع القرآن ولا الرسول للشورى نظاما خاصا ، وانما هو للظلم الفطرى يضيع النبى أو الخليفة من بعده أصحابه ويطرح عليهم المسألة ويبعدون رأيهم غيبا ومتى أجمعوا على رأى أو ترجح عندهم رأى عن طريق الأغلبية أو عن طريق قوة البرهان أخذ به وتقيده به » .

— عبد الوهاب خلاف : السلطات الثلاث فى الاسلام ، بحث منشور فى مجلة القانون والاقتصاد فى أعداد يونيو ١٩٣٥ ، مارس ١٩٣٦ ، أبريل ١٩٣٧ ص ٤٦١ حيث يقول « ان من العلماء سامحهم الله من قال ان الأمر بالتشاور للنذب لا للوجوب » ومنهم من قال انه للوجوب ولكن لا يجب على المستشار أن يتبع رأى مستشاريه ، وفى ظل هذه التأويلات هدم الشورى كثير من الخافاء واستخدموا سلطاتهم المطلق فيما يريدونه » .

— عبد القادر عودة : الاسلام والأوضاع السياسية ، المرجع السابق ص ١٥٠ حيث يقول : « الواقع أن الشورى لن يكون لها معنى اذا لم يؤخذ برأى الأكثرية » .

(٢٧) د . عبد الحميد متولى : مبادئ نظام الحكم فى الاسلام ، المرجع السابق ص ٦٦٤ — وما بعدها .

من الآية أن الشورى غير ملزمة ، فقد كانوا يقصدون أنها غير ملزمة للرسول فقط باعتباره يوحى اليه ومؤيد من الله تعالى ، وليس ذلك شأن خلفاءه والحكام من بعده • فهى اذن خاصية له عليه الصلاة والسلام لا يشاركه فيها غيره ، ويؤيد هذا النظر عبارة الطبرى وهى نفس العبارة التى يستخلص منها أصحاب الرأى الأول أن الشورى غير ملزمة ، يقول الطبرى فى تفسيره لهذه الآية ما نصه — ومع ملاحظة أن الخطاب موجه الى الرسول الكريم — « فاذا صح عزمك بتثبيتنا اياك وتسديدنا لك فيما نأبىك وحزبك من أمر دينك ودنياك ، فامض لما أمرك به وافق ذلك آراء أصحابك وما أشاروا به عليك أو خالفه • • » الخ ، والذى يلفت النظر عبارة القرطبى « فامض لما أمرك به » فاذا كان رأى الرسول فى الواقعة هو ما أمره الله به ، فمن المنطقى بل من الواجب عليه ألا يلتزم — وهو ينطق بما أمره الله به — برأى غالبية المسلمين بل ولا اجماعهم •

واذن فالخطاب فى آية « وشاورهم فى الأمر ، فاذا عزمتم فتوكل على الله » موجه للرسول صلوات الله وسلامه عليه ، واذا كان الفقهاء قد استخلصوا من الشق الثانى — وهو قوله تعالى : « فاذا عزمتم فتوكل على الله » أن الرسول غير مقيد بالشورى ، فان ذلك لأنه رسول يوحى اليه ، وليس ذلك لأحد من بعده ، وعلى هذا فلا يصح قياس خلفاءه ولا غيرهم من الحكام عليه •

ولعل هذا المعنى هو ما أحس به المرحوم الدكتور محمد يوسف موسى وهو من القائلين بأن الشورى ليست ملزمة ، اذ بعد أن قرر أن للرسول عليه الصلاة والسلام أن يمشى فيما يقدم عليه من رأى وان خالف رأى أصحابه ، أضاف « وربما كان ذلك أيضا للامام الذى توافرت فيه الشروط اللازمة لتوليته شرعا » والذى يلفت النظر فى عبارته الأخيرة هى كلمة « وربما كان ذلك أيضا للامام » وهى عبارة تفيد عدم الجزم وتشعر بعدم وثوق قائلها بما يقوله •

وبالإضافة الى ما تقدم فان التفسير الذى قال به الطبرى والقرطبى ليس هو التفسير الوحيد لآية « وشاورهم فى الأمر » فقد أخرج ابن مردويه عن على كرم الله وجهه قال : سئل رسول الله عن العزم أى قوله تعالى « وشاورهم فى الأمر » ، فاذا عزمت فتوكل على الله » فقال « مشاورة أهل الرأى ثم اتباعهم » (٢٨) وهذا يدل بوضوح على أن الحاكم يتعين أن يلتزم برأى أهل الشورى .

ثانيا : أنه رغم ذلك كله ، ورغم أن الرسول صلوات الله وسلامه عليه مؤيد بالوحى الا أنه قد التزم برأى أصحابه فى كل الأمور التى استشارهم فيها .

وفى غزوة بدر حين بلغه عليه الصلاة والسلام خروج قريش ليمنعوا غيرهم استشار أصحابه فأشاروا بالخروج لملاقاتهم فوافق على ذلك .

وفى نفس الغزوة أيضا فى بدر قبل التحام الجيشين كانت هناك مشورة أخرى هى مشورة الجباب بن المنذر التى قبلها الرسول وغير الموقع .

وفى غزوة أحد نزل صلوات الله وسلامه عليه على رأى المسلمين وخرج من المدينة ليقا تل المشركين ، عند جبل أحد رغم أن ذلك كان مخالفا لرأيه اذ كان يفضل عدم الخروج من المدينة .

وحين جاءه وفد هوازن مسلمين يسألونه أن يرد إليهم أموالهم وسبيهم قام عليه الصلاة والسلام خطيبا فى المسلمين وقال : « أما بعد . . فان اخوانكم قد جاءونا تائبين ، وانى قد رأيت أن أرد إليهم سبيهم فمن أحب منكم أن يطيب ذلك فليفعل ، ومن أحب منكم أن يكون على حظه حتى نعطيه اياه من أول ما يفىء الله علينا فليفعل » فقال الناس : قد طبنا ذلك يا رسول الله . ومع ذلك فلم يتكفف الرسول بهذه الاجابة

المتعجلة بل قال : « انا لا ندرى من أذن منكم فى ذلك ممن لم يأذن ، فارجعوا حتى يرفع اليينا عرفاؤكم أمركم » فرجع الناس فكلهم عرفاؤهم ، ثم رجعوا الى رسول الله فأخبروه أنهم قد طيبوا وأذنوا ،
 " فإذا كان الرسول صلوات الله وسلامه عليه كما يتبين من تلك الأمثلة قد التزم برأى المسلمين وهو رسول ، أفلا يلتزم بهذا الرأى خلفاؤه من بعده وسائر حكام المسلمين من باب أولى ؟

ثالثا : أنه غير صحيح ما ذهب اليه الأستاذ الدكتور عبد الحميد متولى من أن الرسول عليه الصلاة والسلام لم يأخذ برأى أصحابه فى حادثة أسرى بدر ، وأنه إنما أخذ برأيه الذى كان يشاركه فيه أبو بكر . ذلك أن الثابت تاريخيا أن الرسول ﷺ بعد موقعة بدر استشار أصحابه فيما يفعل بشأن الأسرى ، وقبل الفداء من أسرى بدر برأى أكثر المؤمنين بعد استشارتهم . فالواقع أن الذين طلبوا منه عليه الصلاة والسلام اختيار الفداء كثيرون ، وإنما ذكر فى أكثر الروايات أبو بكر لأنه أول من استشارهم الرسول ، وأول من أشار بذلك ، كما كان أكثرهم مقاما ، ويؤيد ذلك ما رواه ابن المنذر عن قتادة قال فى تفسير آية « ما كان لنبى أن يكون له أسرى » : أراد أصحاب محمد ﷺ يوم بدر الفداء . فقد ذكر أن الذى أراد ذلك هم أصحاب محمد ﷺ وليس فقط أبو بكر ، ومثله ما رواه الترمذى والنسائى وابن حبان فى صحيحه والحاكم بإسناد صحيح (٢٧) .

رابعا : أما بالنسبة لما يقرره الأستاذ الدكتور عبد الحميد متولى وغيره من الكتاب من أن أبا بكر رضى الله عنه لم يأخذ برأى الجماعة فى مسـالـتين :
 ١ - قتال المرتدين ومائعى الزكاة .
 ٢ - وإنفاذ بعث أسامة بن زيد .

فانه بالنسبة للمسألة الأولى فان أبا بكر لم يخضع لرأى الجماعة لأنه كان يستند الى أصل شرعى ، فلم تكن المسألة اجتهادا ليغلب رأى هذا أو ذاك ، وانما كان أصلا شرعيا ذكره أبو بكر فخضع له الجميع .

وقد عبر أبو بكر عن هذا الأصل الشرعى بقوله « والله لو منعونى عقال بغير كانوا يعطونه لرسول الله لحاربتهم عليه » (٣٠) .

وكذلك الأمر بالنسبة لانفاذ بعث أسامة بن زيد . فلقد كان رسول الله عليه الصلاة والسلام هو الذى بعثه ، وكان وهو على فراش الموت يقول « أنفذوا بعث أسامة » (٣١) فرأى أبو بكر — بحق — أنه لا يحق له ولا لجماعة المسلمين ولا للأمة مجتمعة أن تخالف رسول الله ﷺ أو تنقض أمرا قرره . وهذا المسلك من أبى بكر رضى الله عنه يجد سنده فى قول الله تبارك وتعالى : « وما كان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضى الله ورسوله أمرا أن يكون لهم الخيرة من أمرهم ، ومن يعص الله ورسوله فقد ضلّ ضللا مبينا » (٣٢) .

(٣٠) د. أحمد شلبى : السياسة والاقتصاد فى التفكير الإسلامى ، المرجع السابق ص ٦١ .

(٣١) راجع فى ذلك سيرة ابن هشام ، المرجع السابق ص ٦٥ . حيث يقول : « قال ابن اسحاق : وحدثنى محمد بن جعفر بن الزبير ، عن عروة ابن الزبير وغيره من العلماء ، أن رسول الله صلى الله عليه وسلم استبطن الناس فى بعث أسامة وهو فى وجعه ، فخرج عاصبا رأسه حتى جلس على التبر ، وقد كان الناس يقولوا فى امرة أسامة : أمر غلاما حدثا على جلة المهاجرين والأنصار ، فحمد الله وأثنى عليه بما هو له أهل ، ثم قال : « أيتها الناس . . أنفذوا بعث أسامة » فلعمري لئن قلت فى أمرته لقد قلت فى أمره أبى من قبل ، وانه لخليق للامارة وإن كان أبوه لخليقا لها » قال : ثم نزل رسول الله صلى الله عليه وسلم وانكش الناس فى جهازهم ، واستمر برسول الله صلى الله عليه وسلم وجعه ، فخرج أسامة ، وخرج بجيشه معه حتى نزلوا الجرف من المدينة على فربس فحرب به عسكره وتقام اليه الناس وثقل رسول الله صلى الله عليه وسلم فقام أسامة والناس لينظروا ما الله قاضى فى رسول الله صلى الله عليه وسلم » .

(٣٢) الأحزاب : ٣٦ .

خامسا : أن الاسلام الذى رفع الشورى الى الحد الذى اعتبرها فيه من دعائم الايمان وصفة من الصفات المميزة للمسلمين ، فسوى بينها وبين الصلاة والانفاق فى قوله تعالى : « والذين استجابوا لربهم وأقاموا الصلاة وأمرهم شورى بينهم ومما رزقناهم ينفقون » الاسلام الذى فعل ذلك لا يمكن أن يريد من الشورى حين يقررها مجرد « محممة اختيارية » يقصد بها مجرد تأليف القلوب وتطبيب النفوس دون التزام بها ، كما يذهب الى ذلك صنائع الحكام المستبدين والا كانت شكلا فارغا من أى مضمون .

● نظام الشورى :

والسؤال الذى يطرح نفسه هو : هل جاء الاسلام بنظام محدد للشورى ، يبين نطاقها ، أى الموضوعات التى يمكن استشارة الأمة فيها ، ويبين أهلها أى الذين يمكن استشارتهم ، ويبين كذلك كيفية ابداء المسلمين لأرائهم والأغلبية المطلوبة لكى يصبح الرأى ملزما ؟ .

ان الاجابة عن كل ذلك لا شك بالنفى ، فليس للاسلام نظام محدد لا يجوز غيره فى كل هذه المسائل .

فالنبي صلوات الله وسلامه عليه قد أقام الشورى فى زمنه بحسب مقتضى الحال ، من حيث قلة المسلمين واجتماعهم معه فى مسجد واحد فى زمن الهجرة التى انتهت بفتح مكة — فكان يستشير السواد الأعظم من المسلمين كما فعل يوم بدر ويوم أحد ، وكان صلوات الله وسلامه عليه يستشير فى كل أمر من أمور الأمة الا ما ينزل عليه الوحي .

ولما كثر المسلمون وامتد حكم الاسلام بعد الفتح الى الآفاق البعيدة عن المدينة بمكن أن يقال انه قد ظهرت الحاجة الى وضع نظام للشورى يبين كل مسألة من المسائل السالفة بيانها ، ومع ذلك فان النبى صلى الله عليه وسلم لم يضع هذا النظام لأسباب عديدة نعتقد أن من أهمها :

أولا : أن تنظم الشورى أمر يختلف باختلاف أحوال الأمة

الاجتماعية في الزمان والمكان • وكانت تلك المدة القليلة التي عاشها الرسول ﷺ بعد فتح مكة مبدا دخول الناس في دين الله أفواجا ، وكان عليه الصلاة والسلام يعلم ان هذا الامر سينمو ويزيد وان الله سيعصم لأمته الممالك ، ويحضر لها الامم وقد بتيرها بذلك • حل هذا كان مانعا من وضع نظام للشورى يصلح للأمة الاسلامية في عام الفتح وما بعده من حياة النبي ﷺ وفي العصر الذي يتلو عصره اد تمصع الممالك الواسعة وتدخل شعوب جديدة في الاسلام ، لأنه لا يمكن ان تكون القواعد الموافقة لذلك الزمن صالحة لكل زمن ، والنظام الصالح لحال العرب في بساطتهم صالح لهم بعد ذلك أو صالح لغيرهم ، فكان الأحكم ان يترك النبي عليه الصلاة والسلام للأمة أن تصنع النظام الصالح لها طبقا لمقتضيات العصر ومتطلبات ظروفها •

ثانياً : أن النبي صلوات الله وسلامه عليه لو وضع قواعد مؤقتة للشورى بحسب حاجة ذلك الزمن لاتخذها المسلمون ديناً ، وحاولوا العمل بها في كل زمان ومكان ، وما هي من أمر الدين ، ولأصبح من الصعوبة اقناع الأمة بأنه يجوز لها أن تتصرف في هذه القواعد — عند الحاجة — بالنسخ والتقييد والتبديل •

واذا كان الأمر كذلك وكان الاسلام خالياً من أي تنظيم محدد للشورى فلا بأس من الاجتهاد في ضوء قواعد الاسلام الكلية وأصوله العامة لكي نسهم في بناء تنظيم لهذه الشورى •

وسوف يتناول بحثنا :

- نطاق الشورى •
- أهل الشورى •
- كيفية ابداء الرأي والأغلبية المطلوبة •

● نطاق الشورى أو مجالها :

أول ما يعنينا في هذا الخصوص هو أن نميز بين مجال الشورى ومجال التشريع ، ذلك لأن كثيراً من الفقهاء يخلطون بينهما ويستعملون

تعبير الشورى وتعبير التشريع على أنهما مترادفان • ونراهم لذلك يبرون عن أهل التشريع بأهل الشورى والعكس ، مع أن التشريع يختلف عن الشورى ، وأهل التشريع ليسوا هم أهل الشورى ، ونطاق الشورى أو مجالها يختلف تبعاً لذلك عن مجال التشريع (٣٢) •

فالتشريع هو وضع القواعد القانونية العامة الملزمة بمعرفة السلطة المختصة ، والسلطة المختصة بالتشريع هي الله ورسوله فيما فيه نص ، أما فيما ليس فيه نص فإن السلطة المختصة بالتشريع هي الأمة ممثلة في أهل الحل والعقد على النحو الذى أوضحناه وبالصواب التى ذكرناها ، وليس للخليفة أى سلطة فى التشريع ، فمجال التشريع إذن هو وضع القواعد العامة الملزمة ويعبر عنه بالمجال التشريعى •

أما الشورى فانها تتعلق بالمجال التنفيذى وليس لها أى شأن بالمجال التشريعى ، فالخليفة أو رئيس الدولة كما نعلم له اختصاصات تنفيذية معينة سبق لنا بيانها • وفى نطاق هذه الاختصاصات التنفيذية فانه يتعين عليه اذا عرضت مسألة هامة تتعلق بمصلحة عامة للأمة ، أن يستشير الأمة فيها •

مثال ذلك : من اختصاصات الخليفة سلطة اعلان الحرب ، هذا اختصاص تنفيذى له ، لكنه عليه قبل أن يياشر سلطته فى اعلان الحرب أن يستشير الأمة ، باعتبار أن اعلان الحرب من المسائل الخطيرة التى تتعلق بأمن الأمة وسلامتها ومستقبلها •

وعلى هذا ففى المجال التشريعى فان الأمة تشرع ولكنها فى مجال الشورى تقدم فقط مشورة أو رأياً • حقيقة أن هذا الرأى — فيما نرى — ملزم للخليفة ولكنه لا يتضمن وضع قاعدة عامة تسير عليها الجماعة كقانون ، فالشورى تقابل الاستفتاء فى الوقت الحاضر •

(٣٣) من الذين يخلطون بين الشورى والتشريع وبين أهل الشورى وأهل التشريع : أبو الأعلى المودودى ، انظر كتابه : تدوين الدستور الاسلامى ، المرجع السابق ص ٤١ — ٤٤ •

والدليل على أن الشورى غير التشريع ، وأن أهل الشورى غير أهل التشريع أن الرسول عليه الصلاة والسلام أمر بالاستشارة وكان يستشير فعلا ، ولا يمكن أن يكون ذلك بقصد التشريع لأنه فى عهده كان هو المشرع وحده ، والدليل الثانى أن الفقهاء اختلفوا فى نه الشورى ، فالبعض ذكر أنها فى مسائل الحرب فقط ، وزاد البعض مسائل أخرى ... إلى آخر الخلاف المعروف فى نطاق الشورى والذي سوف نعرض له بعد قليل ، وأنهم اختلفوا حول ما اذا كانت الشورى واجبة على الحاكم أم غير واجبة ... ملزمة له أم غير ملزمة ، ولو كان المقصود بالشورى التشريع لما كان من المقصور أن يثور مثل هذا الخلاف .

وإذا تبين لنا أن الشورى ، إنما تتعلق بأعمال التنفيذ ، وليس بأعمال التشريع (٣٤) ، فإنه يتعين علينا أن نحدد أى أعمال التنفيذ يجب على الحاكم أو رئيس الدولة أن يلجأ فيها إلى الأمة طالباً مشورتها .

من غير المتصور بطبيعة الحال أن يمتد مجال الشورى إلى كل أعمال التنفيذ ، والا لما كان لرئيس الدولة أية سلطة مستقلة أو تقديرية فى أمر من الأمور ، ولأصبح الأمر فوضى بتدخل الأمة فى كل صغيرة وكبيرة من مهام الدولة ، وهو أمر يؤدي إلى تعقيد الأمور لا إلى تبسيطها .

وإذا كان الأمر كذلك فلا مفر من قصر الشورى على بعض أعمال التنفيذ دون البعض الآخر وهنا نصطدم بصعوبة تحديد هذا البعض دون البعض .

(٣٤) من هذا الراى الأستاذ الدكتور السنهورى ، انظر رسالته فى الخلافة ، المرجع السابق ص ١٨٢ وما بعدها وبقریب منه يقول الأستاذ الدكتور مصطفى كمال وصفى حيث يذكر أن محل الشورى إنما يكون فى أمور الملاعة والتقدير لا فى أمور انزال الحكم الشرعى لأن العمل الأخير يكون محلاً للتداول وليس للشورى ، والتداول عمل علمى يخضع للضوابط العلمية لا للتقدير والملاعة ويقوم به الفقهاء . راجع ذلك فى كتابه : النظام الدستورى فى الاسلام مقارناً بالنظم العصرية ، ط ١ مكتبة وهبة سنة ١٣٩٤ هـ — ١٩٧٤ م ص ١١٨ .

لذلك غنق ذهب بعض الفقهاء الى أن الشورى انما تكون فى مكائد الحروب وعند لقاء العدو (٣٥) .

وذهب البعض الآخر الى أن الرسول ﷺ كان يستشير أصحابه فى كل الأمور العامة (٣٦) .

وذهب آخرون الى أن الشورى تكون فيما لم يرد بشأنه نص (٣٧) .
والرأى الأول بقصره الشورى على مكائد الحروب يضيق كثيراً فى نطاق الشورى بل هو يحصرها فى نطاق معين بلا دليل او مستند ، ولعل القائلين بهذا الرأى قد بنوه على أساس أن غالبية الوقائع التى نقل التاريخ أن الرسول ﷺ قد استشار فيها أصحابه انما كانت متعلقة بحروب وغزوات . على أنه لا ينبغى الوقوف عند الحرب باعتبارها حرباً وكفى وانما يتعين النظر اليها باعتبارها حدثاً بارزاً وأمرأ هاماً من أمور المسلمين يتعلق بمستقبلهم ومستقبل العقيدة الجديدة التى اعتنقوها . وفى هذه الحالة فانه يتعين أن يقاس على الحروب كل أمر هام له شأنه بالنسبة للجماعة ومستقبلها .

ويؤخذ على كل من الرأيين الثانى والثالث أنه يوسع أكثر مما ينبغى . فالقول بالاستشارة فى كل الأمور ، أو فى كل ما لم يرد فيه نص معناه الاستشارة فى كل أعمال التنفيذ ، لأن ما فيه نص قليل كما رأينا ، وهذا ما يؤدى الى الفوضى والقضاء على سلطة رئيس الدولة كلية .

لذلك فان أقرب الآراء فى نظرنا الى الصواب هو القول بأن الشورى

(٣٥) راجع فى ذلك : القرطبى ، كتاب الشعب ١٧ ص ١٤٩٢ ، والزمخشري : الكشاف — المرجع السابق ص ٢٢٦ .

(٣٦) د. محمد يوسف موسى : نظام الحكم فى الاسلام ، المرجع السابق ص ١١٨ .

(٣٧) القرطبى : كتاب الشعب ١٧ ص ١٤٩٢ وفى نفس المعنى أبو زهرة : تاريخ المذاهب الاسلامية ، المرجع السابق ص ٣٧ — ٣٨ .

انما تكون فى المسائل ذات الأهمية والخطر بالنسبة للجماعة ومستقبلها .
وشبيه بذلك ما نص عليه دستور جمهورية مصر العربية الصادر
فى ١١ سبتمبر سنة ١٩٧١ فى المادة ١٥٢ منه التى تقول :
« لرئيس الجمهورية أن يستفتى الشعب فى المسائل الهامة التى تتصل
بمصالح البلاد العليا » .

● أهل الشورى :

بيننا عند الكلام عن نطاق الشورى أن هناك من يخلط بين الشورى
والتشريع ، وبين أهل الشورى وأهل التشريع فىرى أن الاثنين بمعنى
واحد ، ولقد بينا ما فى هذا المسلك من خطأ باعتبار أن الشورى انما
تتعلق بالمجال التنفيذى وليس بالمجال التشريعى .

ولقد ترتب على هذا أن الكتاب الذين وقعوا فى هذا الخلط فاعتبروا
الشورى والتشريع أمراً واحداً ، قد ضيقوا من أهل الشورى فرأوا أنهم
أهل الحل والعقد (٣٨) .

ومع ذلك فقد انتحى الأستاذ محمد رشيد رضا ناحية أخرى ، فذهب
الى أن النبى ﷺ قد أقام الشورى فى زمنه بحسب مقتضى الحال من حيث
قلة المسلمين واجتماعهم فى مسجد واحد فى زمن وجوب الهجرة التى
انتهت بفتح مكة وكان يستشير السواد الأعظم منهم وهم الذين يكونون

(٣٨) السنهورى : الخلافة ، المرجع السابق ص ١٨٢ — ١٨٣ وكذلك
أبو الأعلى المودودى : تدوين الدستور الاسلامى ، المرجع السابق ص ٤١ — ٤٢
وعبد القادر عودة : الاسلام وأوضاعنا السياسية ، المرجع السابق
ص ١٥٤ — ١٥٦ حيث يقول « وإذا كان منطلق الحال يقتضى أن يكون أهل
الشورى أو أكثرهم ممن لهم المام تام بالتشريعة الاسلامية اذ الشورى مقيدة
بالأ تخرج على مقتضى الشريعة الاسلامية ولا روحها التشريعية ، ولما كانت
الحياة قد تعقدت . وكان للمسائل غير وجهها التشريعى وجوها أخرى فنية
فقد وجب أن يكون أهل الشورى من الملهمين بالتشريعة الاسلامية وبالعلوم
والفنون والصناعات وغيرها . ، وواضح من ذلك أنه يتحدث عن التشريع
وأهله وليس عن الشورى وأهلها ، ومن ثم فهو يخلط بين الشورى والتشريع .
(٢٤ — الدولة والسيادة)

معه ، ويخص أهل الرأي والمكانة من الراسخين بالأمور التي يضر افشاؤها^(٣٩) ويزيد الأمر وضوحاً في موضع آخر حيث يصرح بأن الرسول ﷺ كان يستشير جمهور المسلمين فيما لهم به علاقة عامة ويعمل برأى الأكثر وان خالف رأيه كاستشارتهم في غزوة أحد في أحد الأمرين : الحصار في المدينة أو الخروج الى « أحد » للقاء المشركين فيه ، وكان رأيه ورأى كبار الأمة الأول ، ورأى الجمهور الثاني : فنفذ رأى الأكثر ، ولكنه استشار في مسألة أسرى « بدر » خواص أولى الأمر وعمل برأى أبى بكر^(٤٠) .

فكان الأستاذ محمد رشيد رضا يرى أن الرسول ﷺ كان يفرق بين أهل الشورى حسب موضوع التورى ، فان كان أمراً عاماً يهم المسلمين كلهم ، استشار فيه جمهور المسلمين ، أما اذا كان أمراً من الأمور التي يضر افشاؤها ، استشار فيه أهل الرأي والمكانة ، أو خواص أولى الأمر كما قرر في موضع آخر ، واستشهد على ذلك بموضوع أسرى بدر . وهذا الرأي وان كان يقترب من الرأي الذى نقول به الا أنه يؤخذ عليه أن هذه التفرقة التي أتى بها لا يوجد عليها أى دليل .

فليس هناك ما يدل على أن الرسول ﷺ — بالنسبة لأسرى بدر — قد استشار خواص أولى الأمر فقط دون جمهور المسلمين بل ان صاحب رأى نفسه قد نفى ذلك في موضع آخر حيث قال : « قبل النبى ﷺ من أسرى بدر الفداء برأى أكثر المؤمنين بعد استشارتهم »^(٤١) .

ويضيف في موضع آخر : « والذين طلبوا منه ﷺ اختيار الفداء كثيرون وانما ذكر في أكثر الروايات أبو بكر لأنه أول من أشار بذلك ولأنه أول من استشارهم كما أنه أكبرهم مقاماً ويوضحه ما رواه ابن المنذر عن قتادة قال في تفسير الآية : أراد أصحاب محمد ﷺ

(٣٩) تفسير المنار : ج ٤ ص ١٩٩ — ٢٩٢ .

(٤٠) محمد رشيد رضا : الوحي المحمدى — المرجع السابق

ص ٢٩٨ — ٢٠٩ .

(٤١) تفسير المنار : ج ١٠ ص ٨٥ — ٨٨ .

يوم بدر الفداء فقادوهم بأربعة آلاف • ومثله ما رواه الترمذى والنسائى وابن حبان فى صحيحه والحاكم بإسناد صحيح ^(٤٢) •

وحتى ان صح أنه عليه الصلاة والسلام قد استشار فى أسرى بدر خواصن أولى الأمر دون جميع المسلمين ، فانه يمكننا القول بأن ذلك انما تم قبل أن تنزل آية الأمر له بالمشاورة اذ من المعروف أن الآية المذكورة انما نزلت فى غزوة «أحد» •

والرأى عندنا أن أهل الشورى هم جمهور المسلمين • وليس أهل الحل والعقد فقط ودليلنا على ذلك :

أولا : أن الشورى هى حق مقرر للمحكومين • وهذا الحق مستمد من قوله تعالى : « وأمرهم شورى بينهم » فقد وصف الله الأمر هنا بأنه « أمرهم » جميعا • واذا كان الأمر للجميع فقد استوى فى استحقاقه والقيام عليه الحاكم والمحكوم فليس لأحد أن يستأثر به دون الآخر • ورب قائل ان قيام أهل الحل والعقد بحق الشورى لا يتعارض مع كون الشورى حق لجميع الأمة لأن أهل الحل والعقد انما ينوبون فى ذلك عن الأمة • ولكننا مع ذلك لا نوافق على هذا القول لأن النص الأمر الذى قرر الشورى ، انما أمر الرسول ﷺ أن يشاور المؤمنين مباشرة دون واسطة أو نيابة وذلك بقوله : « وشاورهم فى الأمر » فالنص لم ينشئ نيابة على غرار النص الوارد فى تأسيس السلطة والذى يقول « ولا تكن منكم أمة يدعون الى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر »(*) فإشار بذلك الى قيام جماعة نائبة عن الأمة هم أهل الحل والعقد لكى تنولى حق الأمر والنهى على نحو ما أسلفنا البيان •

ثانياً : أن الرسول عليه الصلاة والسلام كان يستشير جمهور المسلمين ، وليس فئة معينة منهم ولقد فعل ذلك فى غزوتى بدر وأحد •
ثالثاً : أن رجوع الحاكم الى الأمة فى المسائل الهامة هو الأولى

(٤٢) تفسير المنار : ج ١ ، ص ٨٨ •

(*) آل عمران : ١٠٤ •

بالاتباع لأنها هي الأصل والأمر أمرها ، وما أهل الحل والعقد الا نوابا عنها ومن حق الأصيل أن يحتفظ لنفسه ببعض المسائل الهامة التي لا يرى أن للنائب ولاية فيها •

وأيا ما كان أمر الخلاف بالنسبة لأهل الشورى ، وسواء رأينا أن أهل الشورى هم جمهور المسلمين ، ورأى غيرنا أنهم أهل الحل والعقد ، فان هذه مسألة خلافية لا تتعلق بأصل من أصول العقيدة ولم يرد بشأنها نص حاسم • وعلى هذا فلأمة مطلق الحرية في أن تختار بين الرأيين ، وتضمن دستورهما ما تشاء منهما وان كنا نفضل أن يكون أهل الشورى هم جمهور المسلمين للأسباب التي ذكرناها •

● كيفية ابداء الرأي والأغلبية المطلوبة :

ذهب بعض المستشرقين الى أن الشورى ما كانت الا استئناسا عابرا برأى من يقصادف أن يقابلهم الخليفة أو من يكونون قرييين منه • ونحن نسلم معهم بأن تعبير الأمة عن ارادتها في ذلك الوقت ما كان يتم بطريقة منظمة محكمة منتضبة شبيهة بما يتم اليوم من أخذ آراء الشعب حتى يصل الأمر في بعض الدول الى اجراء الانتخابات والاستفتاءات بآلات ميكانيكية كهربائية • غير أن التعلق بهذا الفرق لا يغنى شيئا بل ويكشف عن جهل فاضح ، ذلك أنه يتعين — في مقام المقارنة — التمييز بين المبدأ نفسه وبين أساليب تنفيذه • فالمبدأ وهو الشورى حين فرض لم يكن فرضه تمثيلاً مع حال الجماعة ولا نتيجة لرقبها وتقدمها ، فقد جاء الاسلام والعرب في أدنى دركات الجهل وفي غاية التأخر والانحطاط • وانما قرر الاسلام مبدأ الشورى لأنه من مستلزمات الشريعة الكاملة الدائمة المستعصية على التبديل والتعديل ، ولأن تقرير هذا المبدأ قد قصد به أن يكون توجيهها للمسلمين لمراقبة الحكام ومحاسبتهم والحد من سلطانهم • أما أساليب تنفيذ المبدأ وفنون تطبيقه فانه مما يتطور حتما مع تطور أساليب المعيشة وفنون الحياة الجماعية بصفة عامة دون أن يكون في هذا التطور ما يغير من مضمون المبدأ أو يضيف اليه ، ولذلك ترك

أمره لأولى الأمر والرأى فى الجماعة الاسلاميه ينظمونه بما يتفق مع ظروفهم • وفى حدود استطاعتهم • فالشورى التى كان يطبقها الرسول ﷺ بسماعه رأى من حوله من أصحابه أو يطبقها خليفته أبو بكر حينما يخرج على باب خبائه ويقول : أشيروا على أيها الناس ، هى من ناحية الجوهر لا تختلف عن استفتاء الشعب الذى تنظم له قوانين الانتخاب وصناديقه (٤٣) •

المشكل اذن لا يهمنى ، وليس هو مما نطيل الوقوف عنده ، لأن الأمة تستطيع أن تنظم كيفية ابداء الرأى على النحو الذى تراه محققا للمغاية المرجوة من الشورى •

انما الذى يهمنى أن نقرر ههنا هو أنه لا يجوز ولا يتفق مع مبادئ الاسلام أن تنقسم جماعة المسلمين عند ابداء رأيا الى جماعات وأحزاب ، بل على كل منهم أن يبدى رأيه بصفته الفردية • فالاسلام يأبى أن يتحزب أهله شيئا وأحزابا ، ويكون كل فريق مع حزبه سواء أكان على حق أو على باطل ، بل الذى يقتضيه الاسلام أن يدور كل منهم مع الحق حيث دار وأن لا يحيد عنه •

هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى فان الشورى يجب أن تقوم على الاخلاص لله ، وطاعة المسلمين ، دون نظر الى المنافع الذاتية والعصبية القبلية أو الاقليمية ولا يصح أن تقوم الشورى على كذب أو غش أو خداع أو اكراه أو رشوة ، فكل ذلك يحرمه الاسلام لذاته ، ومن يفعله فى الشورى فانما هو خائن لله ولرسوله ، وخائن للأمانة التى حملة الله اياها فوق كذبه أو غشه ، لأن الشورى أمانة فى عنق صاحبها ، والمستشار مؤتمن كما يقول الرسول صلوات الله وسلامه عليه ، فان خان أمانته فقد خان الله ورسوله •

وأما عن الأغلبية المطلوبة فانه ليس من الضرورى أن تجمع الأمة

(٤٣) أحمد كمال أبو المجد : نظريات حول الفقه الدستورى الاسلامى ، المرجع السابق ص ١٩ — ٢١ •

على رأى واحد ، وانما الرأى ما اتفقت عليه أكثرية المشيرين ، ويعبر عن أكثرية المسلمين بجماعتهم بدليل حديث حذيفة المشهور الذى أخبر فيه الرسول عليه الصلاة والسلام بما يكون من الفتن فى الأمة : قال حذيفة : فما تأمرنى ان أدركنى ذلك ؟ قال : « تلزم جماعة المسلمين وامامهم » قال قلت : فان لم يكن لهم جماعة ولا امام ؟ قال : « فاعتزل تلك الفرق كلها » (٤٤) فالجماعة فى هذا الحديث ليست كل المسلمين وانما هى أكثر المسلمين ، وقد اعتبرت على حق دون غيرها ، وأساس ذلك قول الرسول عليه الصلاة والسلام « لا تجتمع أمتى على ضلالة » (٤٥) و « يد الله مع الجماعة » فمن شذ شذ فى النار » (٤٦) .

وخلاصة ما ننتهى اليه فى هذا المبحث أن الشورى حق لجميع المسلمين واجبة على الحكام وأن رأى المسلمين ملزم لهؤلاء الحكام لا يجوز لهم الخروج عليه وهذا ما يشكل أكبر ضمانات تقييد السلطة والتزامها بالقانون .

لكن الاسلام لم يكتف بهذه الضمانة وحدها ، لأنه قد يحدث أن لا يستشير الحكام الأمة أو أن يستشيروها ثم لا يعملون بما تشير به ، لذلك تعين وجود ضمانة أخرى يكون زمام المبادرة فيها للأمة نفسها . هذه الضمانة الجديدة تتمثل فيما هو مقرر للأمة من حق رقابة الحكام وعزلهم وهو ما نعالجه فى المبحث التالى .



المبحث الثانى

الرقابة على الحكام وجزاؤها

رأينا أن الشورى تشكل احدى الضمانات الأساسية لتقييد السلطة . ولكن ما العمل اذا لم يستشر رئيس الدولة وصاحب السلطة التنفيذية ،

(٤٥) رواه ابن ماجه .

(٤٤) رواه البخارى .

(٤٦) رواه الترمذى والنسائى .

وإذا استشار ولم يلترم برأى جماعة المسلمين ؟ وكذلك ما العمل إذا كان أهل الحل والعقد — فيما لهم من اختصاص تشريعى — هم الذين خالفوا شريعة الاسلام أو خرجوا على روحها ؟

هنا يأتى دور رقابة الأمة على كل من السلطتين لارغامها على البقاء فى حدود الشرعية •

ولما كنا قد تكلمنا فى المبحث السابق عن الشورى ، فإنه يتعين علينا أن نتكلم عن حق الأمة فى الرقابة على السلطة باعتبار أن ذلك يشكل الضمانة الثانية لتقييد السلطة ، ثم نتبع ذلك بالكلام عن جزاء هذه الرقابة ، كل ذلك فى فرعين ، نخصص :

اولهما : الرقابة على الحكام •

الثانى : اجزاء الخروج عن الشرعية •

الفرع الاول

الرقابة على الحكام

ان حق الأمة فى مراقبة الحكام وتقويمهم ليس محصل جدل • فالنصوص التى جاءت به قاطعة فى دلالتها وصراحتها ، وخلفاء رسول الله ﷺ كانوا أول من عمل بها وطبقها •

● أدلة حق الأمة فى الرقابة :

حق الأمة فى الرقابة مقرر من ثلاثة وجوه :

الأول : أن الأمة — كما رأينا — هى مصدر سلطان الحكام باعتبارهم نوابها وبالتزامهم بالرجوع اليها فى الأمور الهامة • فإذا كانت الأمة هى مصدر سلطان الحكام ، فإن لها أن تراقبهم فى كل أعمالهم وأن تردهم الى الصواب كلما أخطأوا أو تعزلهم كلما اعوجوا •

وأساس ذلك كله هو النص الدستوري الوارد في تأسيس السلطة وهو قول الحق تبارك وتعالى : « ولتكن منكم أمة يدعون الى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر ، وأولئك هم المفلحون »(*) .

وفي هذا النص يقول الأستاذ الامام محمد عبده ان المخاطب به هم جماعة المؤمنين كافة فهم المكلفون بأن ينتخبوا منهم أمة تقوم بهذه الفريضة ويستفاد من النص — كما يقول — أن هناك فريضتان : احدهما على جميع المسلمين ، والثانية على الأمة التي يختارونها للدعوة وأن المراد بكون المؤمنين كافة مخاطبين بتكوين هذه الأمة لهذا العمل ، هو أن يكون لكل فرد ارادة عمل في ايجادها ومراقبة سيرها بحسب الاستطاعة حتى اذا رأوا منها خطأ أو انحرافا أرجعوها الى الصواب . ثم يضيف الأستاذ الامام أن المسلمين في الصدر الأول لا سيما زمن أبى بكر وعمر كانوا يسيرون على هذا النهج من المراقبة للقائمين بالأعمال العامة حتى كان الصعلوك من رعاة الابل يأمر مثل عمر بن الخطاب وهو أمير المؤمنين وينهاه فيما يرى أنه الصواب(٤٧) . فالمسلمون هم الذين أقاموا الحكام ، وهؤلاء في حقيقة أمرهم ليسوا سوى نوابا عن جماعة المسلمين ، ومن ثم كان لجماعة المسلمين مراقبة وتقويم اعوجاجهم .

● الموجة الثانية :

أن الأمة يجب عليها مراقبة الحكام وتقويمهم بما أوجب الله عليها من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر . اذ يقول سبحانه « كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتؤمنون بالله »(٤٨) ويقول الرسول الكريم صلوات الله وسلامه عليه : « من رأى منكم منكرا فليغيره بيده ، فان لم يستطع فبلسانه فان لم يستطع فبقلبه وذلك

(*) آل عمران : ١٠٤ .

(٤٧) تفسير المنار : ج ٤ ص ٤٤ — ٤٦ .

(٤٨) آل عمران : ١١٠ .

أضعف الايمان» (٤٩) ويقول «لتأمرن بالمعروف ولتنهون عن المنكر ولتأخذن على يدى الظالم ، ولتأطرنه على الحق أطرا ولتقصرنه على الحق قصرا أو ليضربن الله بقلوب بعضكم ببعض» (٥٠) ويقول «ان الناس اذا رأوا الظالم فلم يأخذوا على يديه أوشك أن يعمهم الله بعقاب من عنده» (٥١) .

والاجماع على أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واجب . بل بلغ من أهميته أن اعتبره المعتزلة من الأصول وان كان عند غيرهم من الفروع . والفقهاء وان كانوا قد أوجبوا الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر الا أنهم قيدوا هذا الواجب بشرطين :

الأول : ألا يؤدي الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر الى اثاره المفسدة .

الثاني : عدم التجسس .

فالتعاون بالنصيحة فريضة على كل فرد فى الجماعة الاسلامية ، يقوم المجتمع بقيامها ويزول بزوالها . وما هلكت أمة يتواصى أبنائها بالحق ويتناهون عن الباطل ، ولكن دالت دول كما جاء فى الكتاب الكريم لأنهم « كانوا لا يتناهون عن منكر فعلوه ، لبئس ما كانوا يفعلون » (٥٢) ، والناس جميعا فى خسر « الا الذين آمنوا وعملوا الصالحات وتواصوا بالحق وتواصوا بالصبر » (٥٣) .

وهثل هذا المجتمع الذى يؤمر فيه كل فرد بهدايته والاستماع لمن يهديه غنى بالديمقراطية الاجتماعية عن كل نظام آخر من أنظمة الرقابة السياسية لأن الأمة كلها فى ذلك المجتمع حاكمة محكومة ، وأمره مأمورة ، ونهاية منهية ، فلا محل فيها لطغيان أو استئثار (٥٤) .

(٤٩) رواه مسلم . (٥٠) رواه أبو داود والترمذى .

(٥١) رواه أبو داود والترمذى والنسائى .

(٥٢) المائدة : ٧٩ . (٥٣) العصر : ٣ .

(٥٤) عباس محمود العقاد : الديمقراطية فى الاسلام ، المرجع السابق =

● الوجه الثالث :

الاجماع * فحق الأمة فى الرقابة يجد سنده — فضلا عما تقدم فى
الاجماع ذلك أن العمل فى عهد الصحابة قد جرى على التسليم للأمة بحق
الرقابة هذا ولم ينكره أحد فدل ذلك على الاجماع *
من ذلك أن أبا بكر رضى الله عنه حين ولى الحكم بعد رسول الله ﷺ
كان أول ما تفوه به هو اعترافه بسلطان الأمة عليه ، وحققها فى تقويم
اعوجاجه ، وفى ذلك يقول رضى الله عنه «أما بعد * فقد وليت عليكم ولست
بخيركم ، فإن أحسنت فأعينونى ، وإن أسأت فقومونى * أطيعونى ما أطيعت
الله ورسوله فإذا عصيت الله ورسوله فلا طاعة لى عليكم » (٥٥) ويقول
فى كلمة أخرى « إنما أنا متبع ولست بمبتدع ، فإن استقممت فتابعونى
وإن زغت فقومونى » (٥٦) *

وفى هذا تسليم صريح بحق الأمة فى مراقبته ومحاسبته على
ما ييرمه فى شئون الحكم ، بل تسليم بحقها فى ألا تستجيب له وتعمل على
تقويمه وتسديده إذا انحرف عن الجادة *

ويقول عمر بن الخطاب رضى الله عنه « انه لم يبلغ حق ذى حق أن
يطاع فى معصية الله اننى أعقل الحق من نفسى ، وأتقدم وأبين لكم
أمرى * فإنما أنا رجل منكم ، وأنا مسئول عن أمانتى وما أنا فيه » (٥٧) *

= ص ٩٥ وما بعدها حيث يقول « والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر هو
الوظيفة الكبرى . هو حيلة المجتمع التى لا تعدلها حيل السياسة فى اتقاء الفتنة
وصيانة الدولة وشرعها فى الاسلام مقصود به منع الفتنة لا التحرش بها
والتطوع لاثارتها « **واتقوا فتنة لا تصيبن الذين ظلموا منكم خاصة** »
(الأنفال : ٢٥) فان لم تكن دعوة ولا اتقاء فتنة فهناك خطر الأخطار وولاية
الأشرار وصدقت نبوءة النبى صلى الله عليه وسلم حيث يقول : « لتدعون الى
المعروف ولتنهون عن المنكر أو لیساطن الله عليكم شراركم فيدعو خياركم
فلا يستجاب لهم » .

(٥٥) تاريخ الطبرى : المرجع السابق — القسم الرابع ص ١٨٢٩ .

(٥٦) تاريخ الطبرى : المرجع السابق — القسم الرابع

ص ١٨٣٥ — ١٨٣٦ .

(٥٧) تاريخ الطبرى : المرجع السابق — ج ٥ ص ٢٧٥٨ .

وحينما قال رضى الله عنه فى كلمة أخرى : « يا أيها الناس .. من رأى فى اعوجاجا فليقومه » تقدم اليه رجل وقال : لو رأينا فيك اعوجاجا لقومناه بسيوفنا • فرد عليه عمر قائلا : « الحمد لله أن كان فى أمة محمد ﷺ من يقوم اعوجاج عمر بالسيف » •

وصعد عمر المنبر وعليه حلة ، والحلة ثوبان ، فقال : أيها الناس ألا تسمعون ؟ فقال سلمان : لا نسمع ، فقال عمر : ولم يا أبا عبد الله ؟ فقال : انك قسمت علينا ثوبا ثوباءً وعليك حلة • فقال : لا تعجل يا أبا عبد الله • ثم نادى عبد الله فلم يجبه أحد ، فقال : يا عبد الله بن عمر • فقال : لبيك يا أمير المؤمنين فقال : نشدتك الله • الثوب الذى انتشرت به أهو ثوبك ؟ قال : اللهم نعم ، فقال سلمان : أما الآن فقل نسمع •

وحينما انتقدته امرأة بدوية من ضواحي المدينة وهو متنكر فى جولته الليلية وقال لها : ما أدري عمر بما أنت فيه ؟ أجابته مستنكرة : سبحان الله • يتولى أمرنا ويغفل عنا ؟ (٥٨) •

وكان عثمان رضى الله عنه يقول : ان وجدتم فى كتاب الله أن تضعوا رجلى فى القيد فضعوا رجلى فى القيد •

وحينما أخذت طائفة من المسلمين عليه رضى الله عنه بعض أخطاء فى تصريحه لشئون الحكم واسناد وظائفه ، تظاهرت عليه جموع منهم لحاسبته على أعماله ، فأذعن رضوان الله تعالى عليه لرغبتهم ، ولم ينكر عليهم هذا الحق ، وأبدى استعدادا كريما لاصلاح ما عسى أن يكون أخطاه التوفيق فى ابرامه • وفى هذا يقول : انى أتوب وأنزع ولا أعود لشيء مما عابه على المسلمون • • وقد سمعت رسول الله ﷺ يقول « من زل فإيتب ومن أخطأ فليتب ولا يتمادى فى الهلكة ، فان من تمادى فى الجور كان أبعد من الطريق » (٥٩) •

(٥٨) تاريخ الطبرى : المرجع السابق — ج ٥ ص ٢٧٣٣ •

(٥٩) تاريخ الطبرى : المرجع السابق ج ٦ ص ٢٩٩٧ •

وكان أول ما قاله على بن أبى طالب رضى الله عنه اثر توليه
« ان هذا أمركم ليس لأحد فيه حق الا من أمرتم الا انه ليس لى
أمر دونكم » (٦٠) •

ولم يقتصر هذا الأمر على عصر الخلفاء الراشدين وحدهم بل كان
عليه حكماء الأمة فى العصور الأولى ، فما كانوا يتأخرون فى الدفاع عن
حقوق الأمة وسلطانها كلما وانتهم الفرصة •

فلقد حبس معاوية العطاء عن الناس ذات مرة فقام اليه أبو مسلم
الخلولانى فقال له : يا معاوية •• انه ليس من كدك ولا كد أبىك ولا كد أمك •
فغضب معاوية ونزل عن المنبر وقال للناس : مكانكم • وغاب عنهم ساعة ثم
خرج عليهم وقد اغتسل فقال : ان أبا مسلم كلمنى كلاما أغضبنى ، وانى
سمعت رسول الله ﷺ يقول : « الغضب من الشيطان والشيطان خلق
من نار وانما تطفأ النار بالماء ، فاذا غضب أحدكم فليغتسل » وانى دخلت
فاغتسلت ، وصدق أبو مسلم •• انه ليس من كدى ولا من كد أبى ولا أمى
فهلموا الى عطائكم (٦١) •

وأدخل سفيان الثورى على أبى جعفر المنصور فقال له : ارفع
الىنا حاجتك • فقال : اتق الله فقد ملأت الأرض ظلما وجورا ، فطأطأ رأسه
ثم رفعه فقال : ارفع الىنا حاجتك ، فقال : انما أنزلت هذه المنزلة بسيوف
المهاجرين والأنصار وأبناءؤهم يموتون جوعا فاتق الله وأوصل اليهم
حقوقهم ، فطأطأ رأسه ثم رفع فقال : ارفع الىنا حاجتك • فقال : حج
عمر بن الخطاب رضى الله عنه فقال لخازنه كم أنفقت ؟ قال بضعة عشر
درهما ، وأرى ههنا أموالا لا تطيق الجمال حملها •• ثم خرج (٦٢) •

كل هذا دليل واضح على أن حق الأمة فى رقابة الحاكم ومحاسبته

(٦٠) تاريخ الطبرى : المرجع السابق ج ٦ ص ٣٠٧٧ •

(٦١) الغزالى : احياء علوم الدين ج ٢ دار احياء الكتب العربية •
عيسى الحلبي وشركاه ١٣٧٧ هـ — ١٩٥٧ م ص ٣٣٨ •

(٦٢) الغزالى : احياء علوم الدين ج ٢ • المرجع السابق ص ١٤٥ •

على أعماله هو أمر مقرر في الاسلام ، وأن المسلمين كانوا شديدي
الحرص على التمسك به ، وما واجهوا الخلفاء هذه المواجهة ، وما قبل
الخلفاء منهم هذا التحدي وما استجابوا لهم الا لعلم الجميع — حكما
ومحكومين — أن للأمة حقاً في الرقابة وأنه حق مطاع •

إذا تحقق هذا فإنه لا يكون صحيحاً ما حاول الدكتور طه حسين
في كتابه « الفتنة الكبرى » الصاقه بعثمان بن عفان من أنه لم يكن يرى
فيما يظن أن للمسلمين الحق في أن يراقبوه فضلاً عن أن يعاقبوه ،
فهو قد أعطى العهد الذي أعطاه وهو مسئول عن هذا العهد أمام الله
لا أمام الناس • يدل على ذلك — كما يقرر — اقتناعه بأن الذين طلبوا
إليه أن يخلع نفسه قد طلبوا إليه شيئاً عظيماً ، وقوله لهؤلاء ولغيرهم
« ما كنت لأخلع قميصاً قمصنيه الله عز وجل » وقوله أيضاً : « لأن أقدم
فتضرب عنقي أحب إلى من أن أترع سربالاً سربلنيه الله عز وجل » (٦٣) •

ويضيف الدكتور طه حسين إلى ذلك أن هذا هو المذهب الذي
عرضه زياد في خطبته المشهورة حين قال « أيها الناس ، انا قد أصبحنا
لكم ساسة ، وعنكم زادة ، نسوسكم بسلطان الله الذي أعطانا ، ونزود
عنكم بفيء الله الذي خولنا » •

ولا شك أن ذلك فيه تجن كثير على تاريخ عثمان • فإنه لما أتى
الثائرون عليه يشكون له لظم الولاية سمع أولاً لشكواهم ، مع أنه لم
يخف عليه شيء من طويتهم ، ولكنه أراد أن يقطع عذرهم فعقد لذلك
مجلساً قرر أن يرسل بعض الرجال الموثوق بهم إلى البصرة والكوفة
ودمشق ومصر ليطلعوا على أحوالها ويعرفوا مصدر تلك الظلمات وما هي
عليه من حق أو باطل •

فاختار عبد الله بن عمر وأسامة بن زيد ومحمد بن مسلمة
وعمار بن ياسر • وذهب كل واحد منهم إلى مصر من الأمصار ، وبحثوا

(٦٣) د • طه حسين : الفتنة الكبرى ج ١ (عثمان) الطبعة السادسة

دار المعارف سنة ١٩٦٦ ص ١٩١ •

احوال الولاية فيها ، وقد رجع منهم عبد الله بن عمر وأسامة بن زيد ومحمد بن مسلمة ، فأخبروا بأن هذه الظلمات كاذبة ، ولم يتخلف منهم الا عمار بن ياسر ، وكان قد ذهب الى مصر وفي نفسه شيء من عثمان لأنه نفذ فيه حكم الله حين نقاذف هو والعباس بن عتبة بن أبي لهب . فاجتمع في مصر بخصوم عثمان وواليه عليها ، فلم يزالوا به حتى ضموا اليهم في الثورة على عثمان .

ولم يكتف عثمان بهذا ، بل أرسل الى الناس في الأمصار يخبرهم أنه سيجتمع الولاية بالمدينة في موسم الحج القادم ، فمن كانت له ظلامه فليرفعها اليه هذا الموسم ، فلما حضر الولاية لم يتقدم أحد بالظلامة منهم ، فعقد عثمان مجلساً جمع بينهم لتقليب وجوه الرأي في هذه الثورة التي ظهر كذب أصحابها ، فأدلى كل والي برأيه ، ولما انتهوا قال لهم : « لقد سمعت كل ما أشرتكم به ، ولكل أمر باب يؤتى منه ، ان هذا الأمر الذي يخاف منه على هذه الأمة كائن ، وان بابه الذي يغلق عليه ليفتح فلنكفكه باللين الا في حدود الله ، فان فتح فلا يكون لأحد على حجة ، وقد علم الله أنني لم آل الناس خيراً ، ان رحي الفتنة دائرة ، فطوبى لعثمان ان مات ولم يحركها ، سكتوا الناس وهبوا لهم حقوقهم ، فاذا تعوطيت حقوق الله فلا تدهنوا » (٦٤) .

فهذا عثمان على حقيقته يعرف أنه محاسب أمام الناس ، لا كما يصوره الدكتور طه حسين بغير حق ليلحقه بأولئك الملوك الذين كانوا يرون أنهم أصحاب الحق المقدس وأنهم ظل الله في الأرض .

أما قول عثمان « ما كنت لأخلع قميصاً قمصنيه الله عز وجل » وقوله : « لأن أقدم فتضرب عنقي أحب الى من أن أترع سريالاً سربلنيه الله عز وجل » فليس سببهما ما ذهب اليه الدكتور طه حسين وانما هو على أسلوب القرآن في نسبة كل شيء الى الله تعالى وان كان للمخلق كسب فيه ،

(٦٤) عبد المتعال الصعيدي : السياسة الإسلامية في عهد الخلفاء الراشدين . المرجع السابق ص ٢٧ — ٢٩ .

لأن كل شيء يقدره في قديم علمه وإرادته وقدرته ، وحينئذ لا يمنع هذا أنه يرى أنه أخذ الخلافة باختيار الناس له وأنهم أصحاب الحق في مراقبته . وإنما امتنع عثمان رضي الله عنه أن يجيب أولئك الثائرين إلى ما طلبوه من عزل نفسه من الخلافة لأنهم كانوا : أولاً : متجنين عليه وعلى ولاته كما ثبت من شهادة من بعثهم ، ولأنهم كانوا ثانياً : قلة لا تذكر بين جمهور المسلمين ، ولأنهم كانوا ثالثاً : يريدون إكراه الناس بالقوة على عزله ، وعزل الخليفة لا بد أن يتم برضا غالبية المسلمين كما قام بها (٦٥) .

هذا الذي ذهبنا إليه من تقرير حق الأمة في رقابة الحكام مسلم به من جمهور الفقهاء القدامى والمحدثين (٦٦) .

● تنظيم الرقابة :

وإذا سلمنا بحق الأمة في الرقابة على الحكام ، فإنه لا يهم بعد ذلك الوسيلة التي تتم بها هذه الرقابة على الحكام ، ذلك أنه ليس في

(٦٥) عبد المتعال الصعيدي : السياسة الإسلامية في عهد الخلفاء الراشدين . المرجع السابق ص ٣٠ .

(٦٦) عبد القاهر البغدادي : كتاب أصول الدين ، استانبول سنة ١٩٢٨ ص ٢٧ وما بعدها حيث يقول « قال أصحابنا مع أكثر الأمة أن العصمة من شروط النبوة والرسالة ، وليست من شروط الإمامة ، وإنما يشترط فيها عداية ظاهرة فتمت في الظاهر على موافقة الشريعة كان أمره في الإمامة منتظماً ، ومتى زاغ عن ذلك فإن الأمة عياراً عليه في العدول به من خطاه إلى صوابه أو في العدول عنه إلى غيره وسبيلهم معه كسبيله مع خلفائه وقضائهم وعماله وسعائهم ، أن زاغوا عن سنته عدل بهم أو عدل عنهم » . وراجع كذلك محمود شلتوت : الإسلام عقيدة وشريعة ، المرجع السابق ص ٥٦٨ — ٥٧٤ حيث يقرر « ومن هنا نعرف أن الخليفة أو الإمام ليس معصوماً من الخطأ ولا هو مهبط الوحي . ولا أثر له بالفطر والفهم وليس له سوى النصيح والإرشاد . وإقامة الحدود والأحكام في دائرة ما رسم الله . وهو نائب في وظيفته عن الأمة توليه وتبقيه وتطيعه مادام قائماً على حدود الله . وتعزله إذا انحرف عن الحدود واقتحم حدود الله » .

الاسلام قاعدة محددة لا يجوز مخالفتها في هذا الخصوص ، وانما هو أمر متروك تفصيله لتراعي فيه المصلحة ومقتضيات الزمن • ففي عهد الخلفاء انراشدين لم تكن السلطة العامة على هذا النحو من التعقيد الموجود. حاليا ودان من السهل رقابة الحكومه الاسلاميه • فلقد كان الصحابة هم الذين يراقبون الخليفة كما كانوا هم الذين ينتخبونه ويشيرون عليه في الامور الهامة ، غير أنه لم تكن هناك قواعد محددة لرض اسلوبا معيناً للرقابة • فمن وقت لآخر كنا نشاهد بعض الصحابة ينتمدون بعض تصرفات الخليفة ، ودان يحدث أن هذا الاخير — بعد مناقشة الأمر معهم — اما أن يقتنع بخطئه أو يقنع الناقدين بصحة تصرفه •

وأحيانا أخرى كان يمارس حق الرقابة واحد فقط من المسلمين فيتقدم لينتقد بعض تصرفات الخليفة باعتباره يتحدث باسم الرأي العام كما حدث من سلمان الفارسي حين اعترض على الخليفة عمر رضي الله عنه معتقدا أنه تميز على سائر المسلمين بأن حصل على ثوبين بدلا من ثوب واحد ، وهي الواقعة التي أسلفنا الإشارة اليها •

فاذا كان الأمر كذلك وتبين تخلف القاعدة المحددة في هذا الخصوص فان الأمة تكون في سعة من تنظيم هذه الرقابة على النحو الذي تراه كفيلا بتحقيق مصلحتها •

وفي العصر الحاضر يمكن أن تنظم هذه الرقابة بحيث تتبادل السلطة التشريعية والسلطة التنفيذية الرقابة كل منهما على الأخرى • نتتولى السلطة التشريعية نيابة عن الشعب مراقبة السلطة التنفيذية وذلك بأن نتحقق مثلا من أن القوانين التي سنتها تنفذ تنفيذاً دقيقاً يحقق الأهداف المرجوة منها •

كذلك فان رئيس الدولة باعتباره رئيس السلطة التنفيذية المنتخب من الشعب ، واختصاصه الأول هو اقامة الشريعة الاسلامية ، من حقه أن يعترض على أى قانون سنته السلطة التشريعية اذا رأى فيه مخالفة صريحة لأحكام الشريعة أو مجافاة لروحها •

فإذا ما مارس كل من رئيس الدولة والسلطة التشريعية حقه في الاعتراض على النحو السالف فإن نتيجة ذلك لا تعدو أحد أمرين :

أما أن يقتنع كل منهما بوجهة نظر الآخر فيعدل عن القانون أو القرار المخالف للشريعة أو المجافى لروحها ، وبذلك تنتهي المشكلة •

وأما ألا يقتنع كل منهما بوجهة نظر الآخر • وهنا لا نرى الأخذ بما تقرره معظم الدساتير المعاصرة — في حالة الخلاف بين رئيس الدولة والسلطة التشريعية — من قيام الأول بحل المجلس التشريعي وإجراء انتخابات جديدة ، أو قيام السلطة التشريعية بنزع ثقتها من الوزارة وإرغامها على الاستقالة •

والحل الذي نراه والذي يتفق أكثر مع روح الإسلام هو رد النزاع بين السلطتين إلى الله ورسوله — أي عرضه على كتاب الله وسنة نبيه — تطبيقاً للمبدأ الذي قرره النص الدستوري الأمر « يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم ، فإن تنازعتم في شئ فردوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر ، ذلك خير وأحسن تأويلاً » (*) •

والاقتراح العملي الذي يحقق ذلك هو أن تنشأ محكمة عليا تختص بالفصل في قضايا النزاع بين رئيس الدولة والسلطة التشريعية والتي تحال إليها من أي من الطرفين ، فتقوم بدراسة موضوع النزاع وتصدر فيه حكمها ، ويكون لهذه المحكمة السلطة في إبطال أي قانون وضعى أقره المجلس أو أي قرار إداري أصدره رئيس الدولة إذا رأت في أي منهما مخالفة صريحة لنصوص الكتاب أو السنة أو مخالفة لروح أي منهما (٦٧) •

(*) النساء : ٥٩ •

(٦٧) د . محمد عبد الله العربي : نظام الحكم في الإسلام ، المرجع السابق ص ٩٧ — ٩٨ •

أما عن كيفية تشكيل هذه المحكمة فنحن نرى أن يتم ذلك بالاتفاق بين رئيس الدولة والسلطة التشريعية ، بأن يتولى كل منهما تعيين عدد متساو من أعضائها • ويجب أن يكون كل أعضائها من العالمين بأحكام الاسلام عقيدة وشريعة ، وأن يتوفر لهم أكبر ضمانات الحياد والاستقلال •

* * *

الفرع الثاني

جزاء الخروج على مبدأ الشرعية

إذا خرجت إحدى السلطات العامة عن حدود الشرعية بأن أصدرت قانوناً أو قراراً مخالفاً للشرعية أو مجافياً لروحها فما هو جزاء ذلك ؟
يتعين في نظرنا التفرقة بين ما إذا كان الخروج من قبل السلطة التشريعية أم من قبل السلطة التنفيذية •

... فإذا كان الخروج من قبل السلطة التشريعية ، فلقد رأينا أن من حق رئيس الدولة أن يلجأ إلى المحكمة العليا لإبطال القانون المخالف الذي سنته السلطة التشريعية ، فإذا ما صدر حكم المحكمة بإبطاله ، امتنع رئيس الدولة عن تنفيذ القانون ، ولن تستطيع السلطة التشريعية إرغامه على تنفيذه نظراً لما يملكه من قوة جبرية •

أما إذا كان الخروج من قبل رئيس الدولة نفسه ، فلقد رأينا أيضاً أن من حق السلطة التشريعية أن تلجأ إلى المحكمة العليا طالبة إبطال القرار المخالف •

لكن الصعوبة تعرض حين يمتنع رئيس الدولة عن تنفيذ حكم المحكمة • ووجه الصعوبة أنه — وقد ملك القوة العسكرية — لا يمكن إرغامه على التنفيذ •

فما الذي تملكه الأمة إزاءه في هذه الحالة ؟

تملك الأمة في نظرنا أن توقع عليه جزاءين : جزاء سلبى
وآخر ايجابى •

أولا — الجزاء السلبى :

ويتمثل هذا الجزاء فى أمرين :

• الأول : عدم الطاعة •

• الثانى : عدم التعاون •

١ — عدم الطاعة :

اتفقت كلمة الأمة على أن أوامر الحكام المخالفة للشريعة لا تجب
طاعتها ولا نعلم فى ذلك مخالفاً (٦٨) •

ويجد هذا الحكم سنده فى كل من القرآن والسنة وأقوال الصحابة
رضوان الله عليهم وأفعالهم •

أما فى القرآن فقوله تعالى « ولا تطيعوا أمر المسرفين • الذين
يفسدون فى الأرض ولا يصلحون » (٦٩) •

وأما فى السنة فقوله عليه الصلاة والسلام « لا طاعة فى معصية
الله » (٧٠) وقوله « إنما الطاعة فى المعروف » (٧١) وقوله « على المرء المسلم
السمع والطاعة فيما أحب وكره ما لم يؤمر بمعصية ، فإذا أمر بمعصية
فلا سمع ولا طاعة » (٧٢) •

(٦٨) حتى الفقهاء الذين يقولون بطاعة الامام انجائهم يتحرزون من ذلك
بقولهم : ان الطاعة انما تكون فى غير معصية • راجع فى ذلك : معنى المحتاج •
المرجع السابق ج ٤ ص ١٢٢ حيث يقول « تجب طاعة الامام وان كان جائراً
فيما يجوز من أمره ونهيه . . » فدل ذلك على أن الطاعة انما تكون فى المعروف
وأن لا طاعة فى معصية •

(٦٩) الشعراء : ١٥١ — ١٥٢ •

(٧٠) رواه الامام أحمد فى مسنده عن عمران بن حصين •

(٧١) رواه البخارى • (٧٢) رواه البخارى ومسلم •

وأما أقوال الصحابة وأفعالهم فلدينا خطبة الخليفة الأول أبى بكر
اثر توليه الخلافة التى قال فيها « أطيعونى ما أطعت الله فيكم فان عصيته
فلا طاعة لى عليكم » (٧٣) .

وفى خطبة لعمر رضى الله عنه يقول « انه لم يبلغ حق ذى حق أن
يطاع فى معصية الله » (٧٤) .

فدل ذلك على تسليم كل منهما بحق الأمة فى عدم الطاعة ان أمرت
بما يخالف الشريعة ، والملم بالتاريخ الاسلامى تستوقفه ولا ريب التطبيقات
المستفيضة لهذا الحكم :

— من ذلك ما أخرجه الشيخان عن على بن أبى طالب رضى الله عنه
قال « استعمل النبى ﷺ رجلا من الأنصار على سرية بعثهم وأمرهم أن
يسمعوا له ويطيعوا . قال : فأغضبوه فى شىء فقال : اجمعوا لى حطبا
فجمعوا فقال : أوقدوا نارا . فأوقدوا ثم قال : ألم يأمركم رسول الله ﷺ
أن تسمعوا ؟ قالوا : بلى . قال : فادخلوها . قال : فنظر بعضهم الى بعض
وقالوا : انما فررنا الى رسول الله ﷺ خوفا من النار . قال : فسكن
غضبه ، وطفئت النار . فلما قدموا على النبى ﷺ وذكروا ذلك له قال :
« لو دخلوها ما خرجوا منها . . انما الطاعة فى المعروف » (٧٥) .

— وأخرج الحاكم عن الحسن قال : بعث زياد الحكم بن عمرو
الغفارى على فرسان فأصابوا غنائم كثيرة ، فكتب اليه زياد : أما بعد . .
فان أمير المؤمنين كتب أن يصطفى له البيضاء والصفراء ولا تقسم بين
المسلمين ذهبا ولا فضة . فكتب اليه الحكم : أما بعد . . فانك كتبت تذكر
كتاب أمير المؤمنين ووانى وجدت كتاب الله قبل كتاب أمير المؤمنين ، وانى أقسم
بالله لو كانت السموات والأرض رتقا على عبد فانتقى الله يجعل له من

(٧٣) راجع ما سبق ص ٣٧٨ . (٧٤) راجع ما سبق ص ٣٧٨ .

(٧٥) الشيخ محمد يوسف الكندهلوى : حياة الصحابة . الطبعة الاولى .
مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية بحيدر آباد ، الهند ، سنة
١٣٨٨ هـ — ١٩٦٤ م ج ٢ ص ٥٩ ،

بينهم مخرجاً • • والسلام • وأمر الحكم منادياً فنادى أن اغدوا على فيئكم
فقسمه بينهم (٧٦) •

٢ — عدم التعاون مع الحاكم الخارج عن الشرعية :

وهذا الحكم يجد سنده في قول الحق تبارك وتعالى « وتعاونوا على
البر والتقوى ، ولا تعاونوا على الاثم والعدوان » (٧٧) ولا شك أن التعاون
مع الحاكم الخارج عن الشرعية هو معاونة له على اثمه وعدوانه •
ولقد كان فقهاء الأمة يفهمون ذلك حق الفهم • من ذلك ما يروى
من أن يزيد بن عمر بن هبيرة عامل مروان بن محمد على العراق طلباً باحنية
ليوليئه القضاء أو القيام على خزائنه ، وكان ذلك اختصاراً لمقدار ولائه لهم ،
فعرض عليه أن يجعل الخاتم في يده ولا ينفذ إلا من تحت يد أبي حنيفة ،
ولا يخرج من بيت المال شيء إلا من تحت يد أبي حنيفة • فامتنع
أبو حنيفة ، فحلف ابن هبيرة أن لم يقبل أن يضربه ، فكلمه في ذلك بعض
الناس • فقال أبو حنيفة : لو أرادني أن أعد له أبواب مسجد « واسط »
لم أدخل في ذلك • • فقال ابن أبي يعلى : دعوا صاحبكم فهو المصيب
وغيره المخطيء ، فحبسه صاحب الشرطة وضربه أياماً متتالية • وجاء
الضارب إلى ابن هبيرة وقال له : ان الرجل ميت • فقال ابن هبيرة : قل له
تخرجنا من يميننا ، فسأله ، فقال : لو سألتني أن أعد له أبواب المسجد
ما فعلت • ثم اجتمع الضارب مع ابن هبيرة فقال : ألا ناصح لهذا المحبوس
أن يستأجني فأؤجله ؟ ، فأخبر أبو حنيفة بذلك ، فقال : دعوني أستشِر
أخواني ، وأنظر في ذلك ، فأمر ابن هبيرة بتخليئة سبيله ، فركب دوابه
وهرب إلى مكة وكان هذا سنة ١٣٠ هـ فأقام بها حتى صارت الخلافة
للعباسيين ، فقدم إلى الكوفة في زمن جعفر المنصور (٧٨) •

(٧٦) الشيخ محمد يوسف الكندهلوي : حياة الصحابة . المرجع السابق

(٧٧) المسئلة : ٢ •

ج ٢ ص ٦٩ •

(٧٨) محمد أبو زهرة : أبو حنيفة . المرجع السابق ص ٣٢٠ — ٣٣

وراجع كذلك في نفس المعنى :

مبيو : مقدمة لدراسة الشريعة الإسلامية . المرجع السابق ص ٦٤ حيث

يقول : أن أبا حنيفة رفض أن يتولى القضاء احتجاجاً على عدم شرعية السلطة •

ثانياً — جزاء ايجابى يتمثل فى عزل الحاكم :

ان كتب علم الكلام كلها متفقة على أن المحاكم هو نائب عن الأمة ،
وأنها هي التي توليه تلك السلطة ، وانها لذلك تملك عزله •

فقد روى التفتازانى فى شرحه للعقائد المنسية عن الشافعى
رضى الله عنه أن الامام ينزل بالفسق والجور (٧٩) •

ويقول البغدادى « ومتى زاغ عن ذلك كانت الأمة عيارا عليه فى
العدول به من خطئه الى صواب ، أو فى العدول عنه الى غيره • وسبيلهم
معه كسبيله مع عماله ان زاغوا عن سنته عدل بهم أو عدل عنهم » (٨٠) •

وعن الماوردى أن الامام ينزل اذا تغير حاله ، والذي يتغير به
حاله أمران : أحدهما جرح فى عدالته ، والثانى نقص فى بدنه (٨١) والجرح
فى العدالة قد يكون لأمر شخصي ، كترك الصوم والصلاة وشرب الخمر
والزنا ، وقد يكون بأمر يجاوز به سلطاته أو يسيء استعمال هذه
السلطات •

ويرى امام الحرمين أن الحاكم اذا فسق وفجر ، وخرج عن سيرة
الامام بنفسه ، فالخلاعة من غير خلق ممكن ، وأن يحكم بالخلاعة وجواز
خلعه ، وامتناع ذلك وتقويم أوده ممكن ما وجد الى التقويم بسبيل (٨٢) •

ويقول الشهرستانى انه كما يستدل بالأفعال على الشهادة والقضاء
كذلك يستدل على الصفات التى تشترط فى الأئمة ، وان ظهر بعد ذلك
جهل ، أو جور أو ضلال انخلع منها أو خلعه (٨٣) •

(٧٩) التفتازانى : شرح العقائد النسفية . الأستانة سنة ١٣٢٠ هـ
ص ٥٩ وما بعدها •

(٨٠) عبد القاهر البغدادى : أصول الدين المرجع السابق ص ٢٨٧ •

(٨١) الماوردى : الأحكام السلطانية . المرجع السابق ص ١٦ •

(٨٢) الجوينى : الارشاد ، مكتبة الخزانجى سنة ١٩٥٠ ،

ص ٤٢٥ — ٤٢٦ •

(٨٣) الشهرستانى : نهاية الاقدام ، بغداد ، مكتبة المثنى ص ٤٩٦ •

ويذهب الامام الغزالي الى أن السلطان الظالم عليه أن يكف عن ولايته ، وهو اما معزول أو واجب العزل وهو على التحقيق ليس بسلطان (٨٤) .

وفى المواقف « للأمة خلع الامام وعزله بسبب يوجبها » (٨٥) .

ويقول الامام محمد عبده : انه لما كان الخليفة يعد بمثابة الوكيل عن الأمة فهي لذلك تملك الحق في عزله ان أساء (٨٦) .

ولقد سردنا هذه الأقوال كلها لنبين أن الفقه الاسلامي مجمع على مبدأ عزل الحاكم ان ارتكب ما يستوجب ذلك .

لكن نظرا لخطورة هذا الاجراء — رغم تسليم الفقه به — فقد اختلف الفقهاء في مسألتين متفرعتين عنه هما :

(ا) الأسباب الموجبة للعزل .

(ب) الوسائل التي ينفذ بها قرار العزل اذا رفض الحاكم التنحي عن منصبه بعد ادانته .

وسنتعرض لهاتين المسألتين على التوالي .

(ا) الأسباب الموجبة للعزل :

الفقه الاسلامي — مع اجماعه على عزل الحاكم اذا قام سبب يوجبها — يسلم بأن العزل اجراء استثنائي عنيف فلا يجوز اللجوء اليه الا عند الضرورة ولأسباب قوية ، وبعد استنفاد كافة الضغوط الأخرى التي يمارسها أهل الحل والعقد بما لهم من حق الرقابة والتقويم على السلطة التنفيذية .

(٨٤) الغزالي : احياء علوم الدين ، دار احياء الكتب العربية ، عيسى البابي الحلبي وشركاه ١٣٧٧ هـ — ١٩٥٧ م ج ٢ ص ١٣٩ .

(٨٥) الايجي : المواقف ، المرجع السابق ج ٨ ص ٣٥٣ .

(٨٦) محمد عبده : الاسلام والصرانية — طبعة المنار ، سنة ١٣٧٣ هـ — ١٩٥٤ م ، ص ٥٩ .

وفى هذا المعنى يقول ابن حزم « والواجب ان وقع شيء من الجور وان قل أن يكلم الامام فى ذلك ، ويمنع منه ، فان امتنع وراجع الحق ، وأذعن للقيود من البشارة أو من الأعضاء ، ولإقامة حد الزنا ، والقذف والخمر عليه ، فلا سبيل الى خلعه ، فان امتنع عن انفاذ شيء من هذه الواجبات عليه ولم يراجع ، وجب خلعه وإقامة غيره » (٨٧) .

وعلى هذا فان ما يجب أن تؤكد هو أن الأخطاء اليسيرة لا يمكن أن تكون سببا فى التفكير فى عزل الحكومة ، فالعصمة لله وحده ، ومركز الحاكم أعز شأننا من أن تهزه من حين الى آخر بسبب الهفوات التى ليست بذات خطر على كيان الأمة ، ومن أجل هذا اهتم الفكر الإسلامى — الذى باح العزل — بأن لا يكون ذلك الا لضرورة (٨٨) .

وإذا كان الأمر كذلك فما هى الأسباب التى توجب عزل الحاكم ؟

لقد حاول فقهاء المسلمين حصر هذه الأسباب فاختلّفوا عليها :

— فذهب الشافعى — فيما يرويه عنه التفتازانى فى شرحه للعقائد النسفية — الى أن الامام ينزل بالفسق والجور .

واليه ذهب الجوينى فيما رويناه عنه سابقا من أن الامام اذا فسق وفجر وخرج عن سمة الامام بفسقه فخلعه واجب .

(٨٧) ابن حزم : الفصل فى الملل والأهواء والنحل . المرجع السابق ج ٤ ص ١٠٢ .

(٨٨) وجدير بالذكر أن هذا الذى قرره الفقهاء المسلمون منذ ما يزيد على الألف عام لم يتقرر فى النظم المعاصرة الا حديثا كما يثبت ذلك من اعلان الاستقلال الأمريكى الصادر فى ٤ يوليوسنة ١٧٦٧ حيث يقرر : « . . . إن الحكومات القائمة منذ وقت طويل لا يجب أن تغير لأسباب بسيطة أو عارضة . ولقد أثبتت خبرة كل الأزمنة أن الأفراد على استعداد لأن يغفروا بعض المضار المحتملة دون إلغاء الحكومات التى تعود عليها . . . » .

راجع ذلك فى :

André Haudiou : Droit Constitutionnel et Institutions Politiques, Paris, 1969, P. 370.

— وذهب الشهرستاني الى عزل الخليفة اذا ظهر منه بعد توليه
جهل أو جور أو ضلال أو كفر وبذلك نراه قد وسع بعض الشيء عن
سبب بقية ٥٠

— أما صاحب المواقف فقد جاءت عبارته عامة مكتفيا بذكر أمثلة •
فيقول : ان للأمة خلع الامام وعزله بسبب يوجب مثل أن يوجد منه
ما يوجب اختلال أحوال المسلمين وانعكاس أمور الدين •

— ويرى الباقلاني أن ما يوجب خلع الامام أمور منها كفر بعد
الايمان ، ومنها تركه اقامة الصلاة والدعاء الى ذلك ، ومنها عند كثير من
الناس فسقه وظلمه بغصب الأموال وضرب الأبرار وتناول النفوس
المحرمة ، وتضييع الحقوق ، وتعطيل الحدود (٨٩) •

— ويذهب الماوردي الى أن الخليفة ينزل بجرح في عدالته أو بنقص
في بدنه • أما الجرح في العدالة — وهو ما يهمننا هنا — فهو الفسق وهو
كما يقول الماوردي : على ضربين أحدهما : ما تبع فيه الشهوة • والثاني
ما تعلق فيه بشبهة • والأول متعلق بأفعال الجوارح ، وهو ارتكابه
للمحظورات واقدامه على المنكرات تحكيما للشهوة وانقيادا للهوى كالزنا
وشرب الخمر ، أما الضرب الثاني من الفسق فمتعلق بالاعتقاد ، والمتأول
بشبهة تعترض فيتأول لها خلاف الحق • ومن رأى الماوردي أن فسق
الاعتقاد حكمه حكم فسق الجوارح يوجب العزل ، على حين يرى بعض
علماء البصرة أن الفسق المتعلق بالاعتقاد لا يؤدي الى عزل الامام (٩٠) •

— ويستعرض القرطبي في تفسيره خلاف الفقهاء ، فيذهب الى أن
الجمهور يرى أن الامام يخلع بالفسق الظاهر المعلوم لأنه قد ثبت أن

(٨٩) الباقلاني : التمهيد في الرد على الملحدة والمعتلة والرافضة
والخوارج والمعتزلة ، المرجع السابق ص ١٧٦ •

(٩٠) الماوردي : الأحكام السلطانية ، المرجع السابق ص ١٧ وراجع
كذلك القاضي أبو بعلی الفراء : الأحكام السلطانية ، القاهرة سنة ١٩٣٨
ص ٣ وما بعدها •

الامام انما يقام لاقامة الحدود واستيفاء الحقوق وحفظ أموال اليتامى والمجانين ، والنظر فى أمورهم ، الى غير ذلك • وما فيه من الفسق يقعه عن القيام بهذه الأمور • ويضيف أن آخرين قالوا بأنه لا ينبغي إلّا بالكفر أو بترك اقامة الصلاة ، أو الترك الى دعائها أو شىء من الشريعة لقوله عليه الصلاة والسلام فى حديث عبادة « ولا تنازع الأمر أهله الا أن تروا كفرا بواحا عندكم من الله فيه برهان » وفى حديث عوف بن مالك « لا ما أقاموا فيكم الصلاة » (٩١) •

والذى يتبين من استعراض أقوال هؤلاء الفقهاء أن أسباب عزل الخليفة تنحصر فى ثلاثة :

- الكفر •
- الفسق
- الظلم أو الجور •

أما الكفر فليس محل خلاف إذ الكل مجمع على أنه يوجب عزل الخليفة وهو بذلك لا يثير صعوبة ما •

والفسق هو المعصية • وقد تكون بترك فريضة لله عليه دون أن يتعلق ذلك بقرار أو بأمر يمس الرعية كشرّب الخمر والتزنا وترك الصلاة والصوم • وهذا فى واقع الأمر يعتبر انحداما لشرطه فى البقاء كان لازما فى الابتداء •

أما الظلم والجور فهو متعلق بتصرف الامام مع الرعية • فقد يظلمهم أو يجور عليهم بإصدار قرار أو أمر معين ، وبذلك يخرج الخليفة عن سلطته لأنه ليس من سلطته أن يجور ويظلم •

والفسق والظلم هما اللذان قام الخلاف بشأنهما ، فالجمهور على أن الحاكم ان فسق وظلم بأن غصب الأموال وضرب الأبرار وتناول النفوس المحرمة ، وضيع الحقوق ، وعطل الحدود فعزله واجب •

(٩١) القرطبي : الجامع لأحكام القرآن • كتاب الشعب ٣ ص ٢٣٢ — ٢٣٣ •

وذهب بعض أصحاب الحديث الى أنه لا ينخلع بهذه الأمور — أى بالفسق أو الظلم — بل يجب وعظه وتخويله وترك طاعته فى شىء مما يدعوا اليه من معاصى الله •

واحتجوا على ذلك بالحديث الذى أورده القرطبى عن عبادة ابن الصامت : « بايعنا رسول الله ﷺ على السمع والطاعة فى منشطنا ومكرهنا وعسرنا ويسرنا وأثرة علينا وأن لا ننازع الأمر أهله الا أن تروا كفرا بواحا عندكم فيه من الله برهان » (٩٢) كما احتجوا بأحاديث أخرى مماثلة •

ونحن نرى أن الاستناد الى حديث عبادة بن الصامت لا يجدى نفعا ، ذلك أن المقصود بالكفر فى الحديث هو المعصية ، خاصة وقد ذكرت روايات أخرى للحديث بلفظ المعصية والاثم بدل الكفر •

والى ذلك ذهب النووي حيث يقول : « ان المراد بالكفر هنا المعصية ، ومعنى الحديث : لا تتنازعوا ولاية الأمور فى ولايتهم ولا تعترضوا عليهم الا أن تروا منهم منكرا محققا تعلفونه من قوعد الاسلام فاذا رأيتم ذلك فأنكروا عليهم وقولوا بالحق حيث كنتم » (٩٣) •
وبناء على ذلك فنحن نتفق مع الجمهور فى أن الامام ينعزل بالفسق والظلم أو الجور كما ينعزل بالكفر •

وفى ضوء النصوص الدستورية المعاصرة يمكننا القول بأنه يمكن عزل رئيس الدولة اذا قام بشأنه سبب من الأسباب الثلاثة (٩٤) :
— ارتكاب جريمة من جرائم الخيانة العظمى كاللتعاون مع الأعداء •
— ارتكاب المظالم واغتصاب الحقوق واهدار الحقوق الانسانية •
— السلوك الشخصى المشين المسىء للسمعة وللمنصب •

(٩٢) رواه البخارى ومسلم •

(٩٣) الشوكانى : نيل الأوطار — المطبعة المصرية ببولاق سنة ١٢٩٧ هـ

ج ٧ ص ٨٠ — ٨٤ •

(٩٤) محمد كامل ياقوت : الشخصية الدولية ، المرجع السابق

ص ٧٤٦ خامس (١) •

(ب) وسائل تنفيذ قرار الأمة بعزل الحاكم :

قد يحدث أن يصبح الحاكم مستحقا للعزل ولكن لا يقيسر عزله بغير القوة فما الحكم ؟

اختلف الفقهاء في جواز تنفيذ العزل عن طريق الثورة المسلحة ، وبحثوا ذلك تحت عنوان « الخروج بالسيف » ، وتطرق في ذلك فريقان :

— ذهب أحدهما الى عدم وجوب الخروج •

— وذهب الآخر الى وجوبه •

واختلف الفقهاء على ذلك النحو يرجع الى اعتبارات ثلاثة :

الأول : وجود أحاديث صحيحة عن الرسول تأمر بالصبر ، وأخرى لا تجيز منابذة الولاة الا اذا رأينا منهم « كفرا بواحا » في بعض الروايات •

الثاني : السوابق التاريخية الثابتة أيام الصحابة والتابعين حيث رأينا بعض الصحابة وبعض التابعين قد خرجوا على بعض الخلفاء الأمويين ، ورأينا البعض الآخر منهم قد امتنع عن الخروج واعتزل الفتنة ولم يساعد الخارجين •

الثالث : رعاية وحدة الأمة ووجوب المحافظة عليها حرصا على اجتماع الكلمة واحتمالا لأخف الضررين •
تلك هي الاعتبارات التي أدت الى اختلافهم ، لذلك كان منهم من رأى الخروج ومنهم من رأى الصبر ••

ولسوف نعرض لرأى كل فريق من هؤلاء الفقهاء مبينين ما يستند اليه من حجج ، ثم نناقش هذه الحجج وندلى برأينا في النهاية •

● الرأى الأول — القائلون بعدم وجوب الخروج :

وهؤلاء فريقان :

الفريق الأول : ويرى أصحابه حرمة الخروج •

وهذا الرأى هو الذى عليه أكثر أهل الفقه وعلماء الحديث • فعندهم

أن الصبر على طاعة الامام الجائر أولى من الخروج عليه ، وأن السيف باطل ولو قتلت الرجال وسبيت الذرية . وأن الامام يكون عادلا ويكون غير عادل ، وليس لنا ازالته وان كان فاسقا . وأنكروا الخروج على السلطان ولم يروه (٩٥) .

وهذا الرأي يقول به كذلك الروافض من الشيعة اذ أجمعت هذه الريقة على ابطال الخروج وانكار السيف ولو قتلت حتى يظهر لها الامام وحتى يأمرها بذلك ، واستندت في ذلك الى أن النبي صلوات الله وسلامه عليه — قبل أن يأمره الله عز وجل بالقتال — كان محرما على أصحابه أن يقاتلوا (٩٦) .

ونقل أستاذنا الشيخ محمد أبو زهرة أنه الرأي المنقول عن أئمة أهل السنة مالك والشافعي وأحمد وهو المشهور . بل لقد صرح الامام أحمد بوجوب الصبر عند الجور ونهى عن الخروج والائتثار نهيا صريحا ، فلقد روى عنه قوله : « الصبر تحت لواء السلطان على ما كان منه من عدل أو جور ، ولا يخرج على الأمراء بالسيف وان جاروا » (٩٧) .

ويسند القائلون بهذا الرأي الى مجموعة من الأحاديث المروية عن رسول الله ﷺ ، والى أن الخروج يؤدي الى الفوضى ، وفيه استبدال المخوف بالأمن واراقة الدماء وانطلاق أيدي السفهاء ، وشن الغارات على المسلمين والفساد فى الأرض .

أما الأحاديث التى استندوا اليها فهم :

عن ابن عباس قال : قال رسول الله ﷺ : « من رأى من أميره شيئا يكرهه فليصبر ، فإنه من فارق الجماعة شبرا فمات فميتته جاهلية » .

(٩٥) نقل ذلك القرطبي فى تفسيره : كتاب الشعب (٦) ص ٩٤ —

٩٥ والأشعرى : مقالات الاسلاميين ، المرجع السابق ج ٢ ص ٥١ —
٥٣ واليه ذهب الشوكاني ، نيل الأوطار ج ٧ ص ٨٤ .

(٩٦) الأشعرى : مقالات الاسلاميين ، المرجع السابق ج ١ ص ٢٨ .

(٩٧) محمد أبو زهرة : تاريخ المذاهب الاسلامية ، المرجع السابق

ص ١١٠ وما بعدها .

وفى لفظ « من كره من أميره شيئاً فليصبر عليه ، فإنه ليس أحد من الناس خرج من السلطان شبراً فمات عليه إلا مات ميتة جاهلية » (٩٨) .

— وأخرج مسلم من حديث أم سلمة مرفوعاً ، « سيكون أمراء فتعرفون وتنكرون فمن كره برىء ومن أنكر سلم ولكن من رضى وباع » قالوا : أقلنا نقاتلهم ؟ قال : « لا ما صلوا » ونحوه .

— وعن أبى هريرة عن النبى ﷺ قال : « كانت بنو إسرائيل تسوسهم الأنبياء كلما هلك نبي خلفه نبي وأنه لا نبي بعدى وسيكون خلفاء فيكثرون » قالوا : فما تأمرنا ؟ قال : « وفوا ببيعة الأول فالأول ثم أعطوهم حقهم فان الله سائلهم عما استرعاهم » (٩٩) .

— وفى مسند الاسماعيلى عن طريق أبى مسلم الخولانى عن أبى عبيدة بن الجراح عن عمر رفعه قال : « أتانى جبريل فقال : ان أمتك مفتتنة من بعدك . فقلت : من أين ؟ قال : من قبل أمرائهم وقرائهم ، يمنع الأمراء الناس الحقوق فيطلبون حقوقهم فيفتنون ، ويتبع القراء الأمراء فيفتنون قلت : كيف يسلم من سلم منهم ؟ قال : بالكف والصبر ان أعطوا الذى لهم أخذوه وان منعوه تركوه » (١٠٠) .

— وعن عوف بن مالك الأشجعى قال : سمعت رسول الله ﷺ يقول : « خيار أئمتكم الذين تحبونهم ويحبونكم وتصلون عليهم ويصلون عليكم ، وشرار أئمتكم الذين تبغضونهم ويبغضونكم وتلعنونهم ويلعنونكم » قال قلنا : يا رسول الله . . أقلنا نناذبهم عند ذلك ؟ قال : « لا ما أقاموا فيكم الصلاة » (١٠١) .

ويستخلص من هذا الحديث أن قوله عليه الصلاة والسلام :

(٩٨) رواه البخارى .

(٩٩) رواه البخارى ومسلم .

(١٠٠) الشوكانى : نيل الأوطار ج ٧ المرجع السابق ص ٨٢ .

(١٠١) رواه مسلم .

« لا ما أقاموا فيكم الصلاة » دليل على حرمة منابذة الأئمة بالسيف متى كانوا مقيمين الصلاة .

— وعن حذيفة بن اليمان أن رسول الله ﷺ قال : « يكون بعدى أئمة لا يهتدون بهدي ولا يستنون بسنتي ، وسيقوم فيكم رجال قلوبهم قلوب الشياطين في جثمان انس » قال قلت : كيف أصنع يا رسول الله ان أدركت ذلك ؟ قال : « تسمع وتطيع وإن ضرب ظهرك أو أخذ مالك فاسمع وأطع » (١٠٢) .

ويستدل أصحاب الرأي بقوله عليه الصلاة والسلام : « وإن ضرب ظهرك وأخذ مالك فاسمع وأطع » على أن ذلك فيه دليل على وجوب طاعة الأمراء وحرمة الخروج وإن وصلوا في العسف والجور إلى ضرب الرعية وأخذ أموالهم ، وأن ذلك يكون مخصصا لعموم قوله تعالى : « فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم » (*) وقوله : « وجزاء سيئة سيئة مثلها » (١٠٣) .

— وعن هنيذة وائل بن حجر رضى الله عنه قال : سأل سلمة بن زيد الجعفي رسول الله ﷺ قال : يا نبي الله .. أرايت ان قامت علينا أمراء يسألونا حقهم ويمنعونا حقنا فما تأمرنا ؟ فأعرض عنه ، ثم سأله فقال رسول الله ﷺ : « اسمعوا وأطيعوا .. فانما عليهم ما حملوا وعليكم ما حملتم » (١٠٤) .

الفريق الثاني :

ويرى أصحابه أن الخروج جائز ومباح ، فللشخص أن يخرج وله أن يصبر وإلى هذا الرأي ذهب الامام أبو المعالي حيث رأى أنه اذا جار اللوالى وظهر ظلمه فلأهل الحل والعقد التواطؤ على درئه ولو بشهر

(١٠٢) الشوكاني : نيل الأوطار : المرجع السابق ج ٨ ص ٨٢ — ٨٣ .
(*) البقرة : ١٩٤ .

(١٠٣) الشوكاني : نيل الأوطار ، المرجع السابق ج ٧ ص ٨٤ .
— والآية من سورة الشورى : ٤٠ .
(١٠٤) رواه مسلم .

الأسلحة ونصب الحروب (١٠٥) ويستند هذا الرأي الى فعل الصحابة رضوان الله عليهم الذين امتنعوا عن القتال فى عهد الفتنة بين على ومعاوية ولم ينضموا الى أحدهما كعبد الله بن عمر ومحمد بن مسلمة وأسامة بن زيد •

ويستخلص الجواز من امتناع الصحابة لأنه ان كان الخروج واجبا فى نظرهم لخرجوا مع الخارجين ، وان كان حراما لوجب عليهم أن يقفوا ضد الخارجين لازالة المنكر الذى أتوه بالخروج على الامام ، أما وأنهم لم يفعلوا فدل ذلك على الجواز •

● رأى الثانى — القائلون بوجوب الخروج :

والى هذا رأى ذهب الخوارج والمعتزلة والزيدية وكثير من المرجئة وبعض أهل السنة فعندهم أن الامام الفاسق أو الجائر والذى لا يرضخ للعزل يتعين عزله بالقوة وبالثورة عليه اذا اقتضى الأمر ذلك ، وهو ما يعبر عنه بالخروج (١٠٦) •

وهذا رأى هو الذى يقول به أيضا ابن حزم (١٠٧) •

ويستند القائلون بهذا رأى الى جملة أدلة من القرآن والحديث وأقوال الصحابة وأفعئالهم •

— فمن القرآن يستدلون بقول الله عز وجل : « لا ينال عهدى الظالمين » (*) واستخلصوا من هذه الآية أن الامام يكون من أهل العدل

(١٠٥) القاضى ابن محمد عبد الله بن عبد الله بن سلمون الكنانى : العقد المنظم للحكام فيها يجرى بين أيديهم من العقود والأحكام ج ٢ ص ١٩٣ — ١٩٤ .

(١٠٦) أبو الحسن الأشعرى : مقالات الاسلاميين • المرجع السابق ج ٢ ص ٤٥١ — ٤٥٢ •

(١٠٧) ابن حزم : الفصل فى الملل والأهواء والنحل • المرجع السابق ج ٤ ص ١٧١ — ١٧٤ • (ب) البقرة : ١٢٤ •

والأحسان والفضل مع القوة على القيام بذلك ، وهو الذى أمر النبى
ألا يتنازعوا الأمر أهله • أما أهل الفسق والجور والمظلم فليسوا له بأهل
لقول الحق تبارك وتعالى : « لا يئال عهدى الظالمين » (*) واستدلوا كذلك
بقوله تعالى : « وتعاونوا على البر والتقوى ، ولا تعاونوا على الأثم
والعدوان » (**) وبقوله : « فقاتلوا التى تفتى حتى تفتى إلى
أمر الله » (١٠٨) .

— ومن الحديث استدلوا بقوله عليه الصلاة والسلام : « ان الناس
إذا رأوا الظالم فلم يأخذوا على يديه أوشك أن يعمهم الله بعقاب
من عنده » •

— ويمكن أن يسند هذا الرأى فى دعواه كذلك قول عمر حين خطب
الناس فقال : « ان رأيتمونى على حق فأعينونى ، وان رأيتم فى اعوجاجا
فقومونى » ، فرد أحد الصحابة قائلا : « والله لو وجدنا فىك اعوجاجا
لقومناه بسيوفنا » فلم يغضب الخليفة بل حمد الله على أنه يوجد فى
الأمة من يقوم خطأ عمر بسيفه ، وفى إقراره ذلك دلالة على وجوب
الخروج •

ولم يكتف القائلون بوجوب الخروج بالأدلة التى تسند دعواهم ،
بل اهتموا كذلك بالرد على أدلة مخالفيهم من القائلين بعدم وجوب
الخروج ، بادئين بعرض الأساس الفكرى والتاريخى لهذا الخلاف •
فيقولون ان الأمة على اتفاق فى وجوب الأمر بالمعروف والنهى
عن المنكر ، ولكنهم يختلفون فى كيفية القيام بهذا الواجب الدينى •

فذهب بعض أهل السنة من قدماء الصحابة ومن بعدهم — وهو
قول أحمد بن حنبل وغيره وقول سعد بن أبى وقاص وأسامة بن زيد
وابن عمر ومحمد بن مسلمة وغيرهم — على أن هذا لا يكون باليد ولا بسل
السيوف أصلا • وقد اقتدى أهل السنة فى هذا بسيدنا عثمان وبمن رأى
القعود من الصحابة •

(**) المائدة : ٢ •

(*) البقرة : ١٢٤ •

(١٠٨) الحجرات : ٩ •

وذهبت طوائف من أهل السنة وجميع المعتزلة والخوارج والزيدية إلى أن سل السيوف في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واجب إذا لم يمكن دفع المنكر إلا بذلك . وهذا هو قول علي بن أبي طالب وكل من كان معه من الصحابة ، وقول عائشة وطلحة والزبير وكل من كان معهم من الصحابة ، وقول معاوية وعمرو بن العاص والنعمان بن بشير وكل من كان معهم من الصحابة وكذلك هو قول جميع الذين خرجوا على الخلفاء الأمويين والعباسيين مثل الإمام الحسين وعبد الله بن الزبير (*) .

وبعد تبين هذا الأساس الفكري والتاريخي للخلاف ، يتولى ابن حزم الرد على حجج القائلين بعدم وجوب الخروج ، فيذهب إلى أن هؤلاء قد احتجوا بجملة أحاديث منها : أنقاتلهم يا رسول الله ؟ قال : « لا ما صلوا » وفي بعضها : « إلا أن تروا كفرا بواحا عندكم من الله فيه برهان » وفي بعضها : « كن عبد الله المقتول ولا تكن عبد الله القاتل ، فان خشيت أن يبهرك شعاع السيف فاطرح ثوبك على وجهك وقل اني أريد أن تبوء باثمي وأثمك فتكون من أصحاب النار » .

وهذه الأحاديث كما يرى ابن حزم لا تسندهم فيما ذهبوا إليه لأن الرسول عليه الصلاة والسلام لا يمكن أن يأمر بالصبر على الضرر ينزل بغير حق بالمسلم في ماله أو جسمه ، وكذلك من المحال أن يتعارض مع كلام الله سبحانه وتعالى إذ يقول : « وتعاونوا على البر والتقوى ، ولا تعاونوا على الأثم والعدوان » .

وإذا كان الأمر كذلك فإن كل مسلم — كما يقول ابن حزم — يدري يقينا أن من الأثم والعدوان أخذ مال مسلم أو ذمى بغير حق ، وضربه بغير حق ، فكل ذلك حرام يجب دفع من يفعله . . . واذن فإن من يسلم ماله للأخذ ظلما ، وظهره للضرب ظلما وهو قادر على الامتناع من ذلك

(*) ابن حزم : الفصل في الملل والأهواء والنحل . المرجع السابق

بأى وجه أمكنه يكون معاونا لظالمه على الاثم والعدوان وهذا حرام بنص القرآن والسنة ولقد صح عن الرسول ﷺ أنه قال : « من قتل دون ماله فهو شهيد والمقتول دون دينه شهيد ، والمقتول دون مظلته شهيد » وأنه قال « من رأى منكم منكرا فليغيره بيده فإن لم يستطع فبلسانه فإن لم يستطع فبقلبه وذلك أضعف الايمان » • وقال « لا طاعة فى معصية » •

فإذا ما صح عن الرسول ﷺ أحاديث تأمر بالصبر ، وأحاديث توجب الخروج ، كان لابد من التماس مخرج من هذا التناقض الظاهري • هذا المخرج يراه ابن حزم فى القول بنسخ الأحاديث التى تدعو الى المسالبة والصبر بالأخرى التى تدعو الى الخروج وحمل السلاح ضد الخليفة الذى صار مستحقا للعزل • وفى ذلك يقول : « فكان ظاهر هذه الأخبار معارضة للآخر ، فصيح أن احدى هاتين الجملتين ناسخة للأخرى ، لا يمكن غير ذلك ، فوجب النظر فى أيهما هو المناسخ فوجدنا تلك الأحاديث التى فيها النهى عن القتال موافقة لمعهود الأصل ، ولما كانت عليه الحال فى أول الاسلام بلا شك ، وكانت هذه الأحاديث الأخرى واردة بشريعة زائدة وهى القتال وهذا ما لا شك فيه » (١٠٩) •

هذا عن أدلة وجوب الخروج من القرآن والسنة •

ويضيف القائلون بوجوب الخروج الى ذلك أن المسوابق التاريخية تؤيدهم فيما ذهبوا اليه ، من ذلك أنه لما ظهر فسق يزيد عند الكوفة من أهل عصره بعثت شيعة أهل البيت بالكوفة للحسين أن يأتهم فيقوموا بأمره ، فرأى الحسين أن الخروج على يزيد متعين من أجل فسقه وكذلك ابن الزبير فإنه رأى فى قيامه على عبد الملك ما رآه الحسين رضوان الله عليهم (١١٠) •

(١٠٩) ابن حزم : انفصل فى الملل والأهواء والنحل . المرجع السابق ص ١٧١ وما بعدها .

(١١٠) ابن خلدون : المقدمة . المرجع السابق ص ٢٤٠-٢٤٢ •

● رأينا في هذا الخلاف :

• كان ذلك هو رأى القائلين بعدم وجوب الخروج •

• وكان هذا هو رأى القائلين بوجوبه •

ونحن لا نسلم بكلا الرأيين على إطلاقه • لا نسلم بالرأى الأول بقسميه سواء ذلك القائل بحرمة الخروج أو القائل بجوازه •

فنحن لا نسلم بالرأى القائل بحرمة الخروج والذي يستند الى الأحاديث الداعية الى الصبر ، لأن الرسول ﷺ كما يقول ابن حزم بحق — لا يمكن أن يأمر بالصبر على الضرر ينزل بغير حق بالمسلم في ماله أو جسده ، فضلا عن أن هذه الأحاديث تتعارض مع كتاب الله ومع أحاديث أخرى صحيحة ثابتة عن رسول الله ﷺ • فهي تتعارض مع قول الحق تبارك وتعالى « وتعاونوا على البر والتقوى ، ولا تعاونوا على الاثم والعدوان » وتتعارض مع قول الرسول عليه الصلاة والسلام « ان الناس اذا رأوا الظالم فلم يأخذوا على يديه أوشك الله أن يعصمهم بعقاب من عنده » •

ومع تسليمنا بأن الأحاديث الداعية الى الصبر تتعارض مع بعض الآيات في كتاب الله ، ومع بعض الأحاديث المروية عن رسول الله ﷺ ، الا أننا نرى أن ذلك تعارض ظاهري وليس حقيقى ، ونرى كذلك أن رفع هذا التعارض لا يكون بالقول بالنسخ كما ذهب ابن حزم • فالنسخ لا يسار اليه الا اذا تعذر الجمع بين هذه الأحاديث ، والجمع بينها ممكن في نظرنا اذا رجعنا الى الأصل العام الذى وضعه الرسول عليه الصلاة والسلام لتغيير المنكر باليد أو بالقوة ، وطبقناه على الحالة المعروضة •

فالرسول عليه الصلاة والسلام يقول « من رأى منكم منكراً فليغيره بيده ، فان لم يستطع فبلسانه ، فان لم يستطع فبقلبه وذلك أضعف الايمان » •

فهذا الحديث يرسم طريق التغيير باليد أى الخروج بالقوة المسلحة ،
ويتبين منه أنه يربط ذلك بالاستطاعة والقدرة • ولن يتحقق ذلك الا اذا
تأكدت الأمة من أسباب النصر وتحقق لها القدرة على التغيير ، فاذا لم
يتحقق ذلك بأن خشى الفتنة أو انقسام الأمة ونشوب حرب أهلية فان
الأمر يخرج عن حدد الاستطاعة الذى ورد فى الحديث ، ويجب لذلك
استمرار الخليفة احتمالا للضرر الأخف •

وفى ضوء ما تقدم فانه يمكن رد الأحاديث الداعية الى الصبر الى
حالة عدم الاستطاعة وخشية الفتنة وهى تعد بمثابة حالة ضرورة ، ويمكن
رد الأحاديث التى تقضى بعزل الخليفة بالقوة الى حالة السعة
والاختيار (١١) •

ونحن لا نسلم كذلك برأى القائلين بجواز الخروج مطلقا استنادا
الى فعل الصحابة الذين اعتزلوا الفتنة بين على ومعاوية •

أولا : لأن الظروف كانت ظروف فتنة ولا يصح أن يستمد منها دليل
للتشريع فى الظروف العادية •

ثانيا : لأن موقف هؤلاء الصحابة الذين اعتزلوا الفتنة لم يكن هو
موقف جميع الصحابة ، فمن الثابت تاريخيا أن من الصحابة من انضم الى
على ، ومنهم من انضم الى معاوية •

ثالثا : أن اعتزالهم الفتنة وعدم انضمامهم الى أى من الفريقين
مرجعه الى أن الأمور قد غمت عليهم واختلط الأمر ، فأثروا — ورعا منهم
— أن يتخذوا موقفا سلبيا يبعدهم عن مظنة الخطأ • وعلى ذلك فلا يصح
أن يستخلص من موقفهم ذلك جواز الخروج •

(١١١) راجع فى ذلك احمد هربدى : نظام الحكم فى الاسلام •
مذكرات لطلاب الدراسات العليا بكلية حقوق القاهرة سنة ١٩٦٥ ص ١٤٠
وكذلك :

د. فؤاد النادى : مبدا المشروعية وضوابط خضوع الدولة للقانون فى
الفقه الاسلامى طبعة اولى . القاهرة سنة ١٩٧٣ ص ٢٨٤ — ٢٨٥ •

بقى أخيراً الرأى الثانى القائل بوجوب الخروج ، ونحن لا نسلم به كذلك على إطلاقه ، وإنما يقتعين فى نظرنا أن يقيّد هذا الرأى بنصوص الشريعة وقواعدها العامة والخاصة . وأهمها فى هذا الخصوص قاعدة الضرورات تبيح المحظورات ، وأن الضرر الأكبر يدفع بالضرر الأصغر وأن التعبير بالقوة لا يلجأ إليه إلا عند الاستطاعة أعمالاً لحديث الرسول ﷺ السالف الإشارة إليه « من رأى منكم منكراً فليغيره بيده ، فإن لم يستطع فبلسانه » .

وأعمالاً لهذه القواعد فإنه إن كان الأصل هو الخروج على الحاكم الفاسق الظالم إلا أن هذا الخروج مقيد بالقدرة عليه ، وبألا يترتب على الخروج من المضار ما يفوق الفوائد المرجوة منه كحدوث الفتنة وانقسام الأمة وقيام حرب أهلية .

فإذا كان يترتب على الخروج شيء من ذلك وجب الصبر . وفى ذلك يقول ابن خلدون : أن الذين يذهبون إلى القيام على أهل الجور من الأمراء داعين إلى تغيير المنكر والمنهى عنه ، والأمر بالمعروف رجاء فى الثواب عليه من الله يكثر أتباعهم والمتشبثون بهم من الغوغاء والدهماء ، ويعرضون أنفسهم فى ذلك للمهلك وأكثرهم يهلكون فى تلك السبيل مأزورين غير مأجورين لأن الله سبحانه لم يكتب ذلك عليهم وإنما أمر به حيث تكون القدرة عليه . قال ﷺ « من رأى منكم منكراً فليغيره بيده فإن لم يستطع فبلسانه فإن لم يستطع فبقلبه » (١١٢) ويترى ابن خلدون أن عدم القدرة هذه والغلط فى تقديرها وحسابها كان وراء النهاية المفجعة التى انتهى إليها خروج الحسين ، إذ كان يظن القدرة على ذلك ، ولقد عزله ابن عباس وابن الزبير وابن عمر وابن الحنفية وغيرهم فى مسيره إلى الكوفة » (١١٣) .

(١١٢) ابن خلدون : المقدمة ، المرجع السابق ص ١٧٧ .

(١١٣) ابن خلدون : المقدمة ، المرجع السابق ص ١٧٧ حيث يقول : « أن الحسين رأى أن الخروج على يزيد متعين من أجل فسقه لا سيما مع القدرة على ذلك وظنها من نفسه بأهليته وشوكته . فأما الأهلية فكانت كما ظن وزيادة . وأما الشوكة فغلط برحمة الله لأن عصبية مضر كانت فى قرينش »

واذن فالذى نراه هو أنه يتعين تقييد الرأى القائل بوجوب الخروج بقيد أو ضابط هام مؤاده أن الخروج لا يجب الا عند القدرة عليه ، فاذا لم توجد القدرة فالخروج حرام شرعا لما يؤدى اليه من فتنة وسفك دماء وتفريق كلمة الأمة ، وينبغى أن يكون ماثلا أمام الأعين دائما أن الأمة لم تجن من الذين خرجوا من غير استعداد على الخلفاء الأمويين والعباسيين الا اراقة دماء عشرات الألوف من أبنائها ، وتفريق الكلمة وجلب الكثير من المحن والكوارث عليها ، ويكفى أن نتذكر ما حدث للحسين رضى الله عنه وأهل بيته الأطهار .

وهذا الرأى الذى نراه لا يبتعد عما تقول به المعتزلة حين أوجبوا على الناس الخروج على السلطان على الامكان والقدرة — أى اذا أمكنهم ذلك وقدروا عليه (١١٤) .

ثم هو يتفق كذلك مع قول كثير من العلماء كالداودى . فقد نقل عنه قوله : الذى عليه العلماء فى أمراء الجور أنه ان قدر على خلعه بغير فتنة ولا ظم وجب والا فالواجب الصبر (١١٥) ، ومن العلماء الحديثيين الشيخ محمد الخضر حسين الذى يقول « أما البغاة والعاصون من أولى الأمر فقد أمر الاسلام بكفاحهم وسل السيف فى وجوههم ما استطعنا لذلك سبيلا » (١١٦) .

= واعصية قريش فى عبد مناف وعصبة عبد مناف إنما كانت فى بنى أمية تعرفت لذلك لهم قريش وسائر الناس ولا ينكرونها وإنما نعى ذلك أول الاسلام لما شغل الناس من الذهول بالخوارق وأمر الوحي وتردد الملائكة لنصرة المسلمين فأغفلوا أمور عوائدهم وذهبت عصبية الجاهلية ونسيت ... حتى اذا انقطع أمر النبوة والخوارق التمهولة تراجع الحكم بعض الشيء للعوائد فعادت العصبية كما كانت ولم تكن واصبحت مضر طوع لبنى أمية من سواهم بما كان لهم من ذلك قبل » .

(١١٤) د. محمد يوسف موسى : نظام الحكم فى الاسلام . المرجع السابق ص ٩٦ وما بعدها .

(١١٥) الشونكانى : نيل الأوطار . المرجع السابق ج ٧ ص ٨٠ وما بعدها .

(١١٦) محمد الخضر حسين : نقض كتاب الاسلام وأصول الحكم . القاهرة الملكية السلفية سنة ١٣٤٤ هـ — ١٩٢٥ م ص ٣٥ .

وجملة القول فى عزل الحاكم أنه ان خالف الشريعة وخرج عن الشرعية ، ينصح ويؤمر بالمعروف وينهى عن المنكر فاذا لم ينصلح أمره ، أصدر أهل الحل والعقد قرارا بعزله فيعزل فى الحال • أما اذا لم يخضع لقرار أهل الحل والعقد ، فانه يجب عليهم أن يعزلوه بالقوة عند أمن الفتنة •

وفى ضوء الفكر الحديث يمكن تدبير اجراء سلميا لعزل رئيس الدولة • ولقد أشرنا فيما سبق الى اقتراح انشاء محكمة عليا تفصل فيما يثور من نزاع بين رئيس الدولة وأهل الحل والعقد أعضاء الجمعية التشريعية فاذا ما أصبح رئيس الدولة مستحقا للعزل فان الجمعية التشريعية يجب أن تتقدم الى المحكمة العليا لتستصدر منها قرارا باجراء استفتاء شعبى فى مدى استحقاق رئيس الدولة للعزل • فاذا أسفرت نتيجة الاستفتاء عن تأييد العزل وجب على رئيس الدولة أن يعتزل نزولا على ارادة الشعب الذى ولاه ولأنه بذلك يكون قد خلع بيعته (١١٧) — وأهمية الاستفتاء هنا أنه يكشف عن رأى الأمة فى هذه المسألة الخطيرة ثم هو من ناحية أخرى يكفل وحدة الأمة واجتماع الكلمة على رأى واحد بدلا من الانقسام وحدوث الفتنة •

فاذا ما منع رئيس الدولة الجهاز التنفيذى من اجراء الاستفتاء فيمكن للمحكمة أن تصدر — من تلقاء نفسها — حكما بعزله ، وبمجرد صدور هذا الحكم يسقط واجب الطاعة المفروض على المواطنين بصفة عامة وعلى أجهزة الدولة بصفة خاصة •

وقريب من هذا الاقتراح ما نصت عليه المادة ٨٥ من الدستور المصرى الحالى اذ تقرر : أن اتهام رئيس الجمهورية بالخيانة العظمى أو بارتكاب جريمة جنائية يكون بناء على اقتراح مقدم من ثلث أعضاء مجلس الشعب على الأقل ، ولا يصدر قرار الاتهام الا بأغلبية ثلثى أعضاء

(١١٧) د. محمد عبد الله العربى : نظام الحكم فى الاسلام ، المرجع السابق ص ١٠٦ •

المجلس ويقف رئيس الجمهورية عن عمله بمجرد صدور قرار الاتهام ،
ويتولى نائب رئيس الجمهورية الرئاسة مؤقتا لحين الفصل فى الاتهام •
وتضيف المادة : أن محاكمة رئيس الجمهورية تكون أمام محكمة خاصة
ينظم القانون تشكيلها واجراءات المحاكمة أمامها ، وإذا حكم بادانته
أعفى من منصبه مع عدم الاخلال بالعقوبات الأخرى •



خلاصة الباب

والخلاصة التى ينتهى اليها هذا الباب هى أنه إذا كانت قيمة أية
نظرية صالحة للسلطة انما تتحدد وفقا لما تقدمه من أساس قانونى
للسلطة وتقييد لهذه السلطة ثم ضمانات لهذا التقييد ، فان النظرية
الاسلامية فى السلطة السياسية انما تتميز عن نظرية السيادة من
هذه الزوايا جميعا •

● فمن حيث الأساس القانونى للسلطة :

فان نظرية السيادة لم تستطع أن تقدم ذلك الأساس سواء فى
صورتها الأصلية التى نشأت بها وعندما كانت للملك • أم سواء بعد
انتقالها الى الأمة ، الأمر الذى دفع أحد كبار أساتذة القانون الفرنسيين
« دوجى » الى أن يقرر أنه رغم أن مشكلة الأساس القانونى للسلطة قد
شغلت الفكر الانسانى منذ بدأ اهتمامه بالمسائل الاجتماعية والسياسية ،
وبالرغم مما كتبت فى المشكلة من مئات الكتب الا أنها مع ذلك غير قابلة
لأى حل بشرى ، لأنه لا يمكن لأحد أن يفسر من الناحية الانسانية —
أن ارادة انسانية يمكن أن تسمو أو تعلو على ارادة انسانية أخرى •
ولهذا السبب يقرر أستاذ آخر « لافاريير » أنه إذا كانت النية تتجه الى
تقديم السيادة على أنها حق فى الأمر ، فانه لا يوجد سوى نظرية واحدة
منطقية ومقبولة وهى النظرية الدينية ، تلك التى تقرر أن السلطة السياسية
ترجع فى مصدرها الى الله • وفى هذه الحالة اذا ما وجد فى السيادة

عنصر الهى فان الارادات البشرية سوف تخضع لقرارات صاحب السيادة لأن هذه السيادة سوف تكون اعلانا عن سلطة تعلو البشر •

هذا العيب الأساسى الذى يشوب النظريات الباحثة فى أساس السلطة قد تغلبت عليه النظرية الاسلامية • ذلك لأن الأساس القانونى للسلطة العسامة فيها لم يقرره بشر وانما قرره دستورها الأعلى الذى قرر حق الأمر ، واعترف بهذا الحق لجماعة تمثل الأمة كلها ثم أضفى عنصر الالتزام وواجب الطاعة على قرارات تلك الجماعة •

● ومن حيث تقييد السلطة :

فانه طبقا لنظرية السيادة فان السلطة مطلقة لا ترد عليها ولا يمكن أن ترد عليها أية قيود ذلك أن هذه القيود تخالف جوهر النظرية ولا تتفق مع طبيعتها • ولهذا السبب وجدنا أحد كبار المفكرين « جورج سل » يقرر بحق أن نظرية السيادة غير مفهومة فى ظل مفهوم شخصية الدولة القانونية التى تحيا فى ظل نظام قانونى ، لأن السيادة تعنى قدرة العمل الارادى المطلق فى حين أن الدولة كشخصية قانونية — تعنى قدرة العمل الارادى المحدد وفق النظام القانونى ، ويرى « سل » أن فكرة السيادة تؤدى الى هدم فكرة الدولة القانونية ومبدأ سيادة القانون •

أما طبقا للنظرية الاسلامية فان السلطة مقيدة بأحكام القرآن والسنة التى تشكل نوعا ساميا من القانون الدستورى الذى يعلو حتى على القانون الدستورى الوضعى لأن الأمة كلها ولو اجتمعت لا تملك أن تغير أو تعدل فيه • وبذلك كانت دولة الاسلام أول دولة قانونية فى التاريخ يخضع فيها الحكام للقانون ويمارسون سلطانهم وفقا لقواعد عليا تقيدهم ولا يستطيعون الخروج عليها •

● ومن حيث ضمانات تقييد السلطة :

فانه لما كانت نظرية السيادة حسب مفهومها الأصلى الصحيح تأبى أى تقييد للسلطة ، ولا تعرفه ، وأن السلطة فيها مطلقة من أية قيود ،

لذلك فانه يكون من المنطقى ألا تعرف هذه النظرية فكرة الضمانات اللازمة لتقييد السلطة ، وبالتالي فلا يمكن القول بوجود أية ضمانات لهذا التقييد •

أما بالنسبة للنظرية الاسلامية فان الوضع مختلف ، ذلك أن رسالة الاسلام لم تكتف بوضع نظام الحكم المقيد ، وانما عنيت أيضا بوضع ضمانات لهذا التقييد • ولقد كان ذلك ايمانا من هذه الرسالة بأن نظام تقييد السلطة لا يكفيه وجود دستور تتضمن أحكامه صور التقييد وحدها دون أن يوفر الضمان الكافى لاحترام هذه القيود ولاعمالها • ولقد رأينا من دراسة النظرية الاسلامية أن هذه الضمانات على نوعين : يتمثل أولهما فى الشورى وما تمثله من ضرورة رجوع الحكام الى الأمة فى الأمور الهامة ، ويتمثل الثانى فى رقابة الأمة نفسها على تصرفات الحكام وحققها فى عزلهم ان صدر منهم ما يبرر ذلك •

* * *

خاتمة الكتاب

في دراستنا للظروف التي نشأت فيها نظرية السيادة تبين لنا أن هذه النظرية إنما نشأت في نهاية العصور الوسطى دفاعا عن سلطة الملوك واستخلاصا وتمييزا لها عن نوعين هامين آخرين من السلطات كانتا يتنازعاها • وهما سلطة أمراء الأقطاع ، وسلطة رجال الدين •

أما سلطة أمراء الأقطاع فقد كانت وليدة النظام الاقطاعي الذي ساد العصور الوسطى •

وأما سلطة رجال الدين فقد كانت ناشئة عن مفهوم الدين المسيحي الذي يفصل تماما ما بين الدين والدولة الأمر الذي أدى الى نشأة فكرة ازدواج الولاء أو نظرية السيفين أو السلطتين •

على أن العامل الحاسم في نشأة نظرية السيادة كان ولا شك الصراع المرير الذي خاضته السلطة الزمنية ضد السلطة الدينية •

ونرجع أهمية هذا الصراع الى أنه أوجد العديد من النظريات التي احتج بها كل من الأطراف المتنازعة والتي كان من أهمها نظرية *Plenitude Potestas* والتي لا نعدو الحقيقة ان قلنا انها كانت الأساس التاريخي لنظرية السيادة • وتفصيل هذا الأمر أن نظرية السيفين أو السلطتين التي تجعل لكل من السلطة الدينية والسلطة الزمنية مجال مستقل لا تتعداه ، هي بطبيعتها نظرية غامضة تؤدي دائما — وكما أدت كثيرا — الى النزاع بين السلطتين وذلك لصعوبة تحديد مجال مستقل لكل سلطة • ثم لرغبة كل من السلطتين في توسيع نفوذها على حساب السلطة الأخرى •

فمن ناحية ، لم يقنع بعض البابوات بهذا الفصل بين السلطتين وبالتحديد مجال لكل من السلطة الدينية والزمنية بل سعوا لاختضاع السلطة

الزمنية أى سطة الملوك لسلطتهم وأستندوا فى سبيل تدعيم رغبتهم تلك الى عديد من النظريات قدر لإحداها أن تلعب دورا بارزا فى هذا السبيل ألا وهى نظرية Plenitude Potestas التى يصعب فى الواقع ترجمتها بغير كلمة «السيادة» والتى ادعاها بعض البابوات فى صراعهم مع الملوك . ومن ناحية أخرى فان بعض الملوك الطامحين الى السلطة رأوا الدفاع عن أنفسهم ضد هذا الادعاء البابوى • وذهبوا فى هذا الدفاع الى الحد الذى لم يقنعوا فيه بمجرد فصل السلطتين وتحديد مجال مستقل لكل سلطة وانما طالبوا باخضاع الكنيسة نفسها لسلطتهم الزمنية • وكان عليهم لكى يخوضوا هذا الصراع بنجاح أن يستعملوا نفس السلاح الذى استعمله البابوات • لذلك فسرغان ما خرجت فكرة Plenitude Potestas من سجن القانون الكنسى ودخلت الى النظرية الدستورية حيث صاغ منها فقهاء القانون الفرنسيين نظرية السيادة • والسؤال الذى طرح نفسه علينا فى هذه الرسالة هو : هل هذه الظروف التى نشأت فيها وبسببها نظرية السيادة مما تصلح لأن تنطبق على كل بيئة وفى كل عصر ؟ •• أو بعبارة أخرى هل مرت فكرة السلطة العامة أو سلطة الدولة فى الاسلام بمثل هذا الصراع ؟ •• هل كان هناك اقطاع ترتب عليه وجود سلطة لأمرأء الاقطاع تتنازع السلطة السياسية الحكم ؟ •• وهل عرف الاسلام فكرة ازدواج الولاء أو انفصال السلطتين الدينية والزمنية وما أدى اليه ذلك من بروز سلطة لرجال الدين تنازع السلطة الزمنية الحكم ؟ ••

لقد كانت اجابتنا على كل هذه الأسئلة ولا شك بالنفى • ان نظرية السيادة نظرية حديثة نسبيا ظهرت فى فرنسا فى أواخر القرن السادس عشر وتحت تأثير عوامل معينة ولتحقيق أغراض معينة • ولما كان ظهور هذه النظرية قد جاء بعد تأسيس الدولة الاسلامية بفترة طويلة ، وفى بيئة مغايرة تماما للبيئة الاسلامية ولتحقيق أغراض لا وجود لها فى هذه البيئة ، فمن ثم كان طبيعيا ألا يعرف النظام الاسلامى نظرية السيادة •

ولا يقدر في هذه النتيجة التي انتهينا اليها القول بأن نظرية السيادة لا تعدو — حسب ما انتهى اليه تعريفها — أن تكون نظرية في سلطة الدولة ، وأن النظام الاسلامي كأي نظام آخر لا بد وأن يكون قد عرف فكرة سلطة الدولة . ان القول بذلك لا يغير شيئاً من النتيجة التي انتهينا اليها ، ذلك أن نظرية السيادة وإن انتهت الى أن تكون نظرية في سلطة الدولة إلا أنها تتميز مع ذلك بمضمون معين وبخصائص معينة وترتكز على أساس معين وكل ذلك يجعلها نظرية متميزة ومختلفة عن غيرها من النظريات الأخرى في سلطة الدولة كالنظرية الاسلامية .

— ولقد اتضح ذلك التمييز جلياً من عرضنا لكل من النظريتين .

— فطبقاً للنظرية الاسلامية فإن للسلطة العامة أساسها القانوني أو الشرعي . وهذا الأساس ليس أساساً خيالياً أو مفترضاً ، وإنما هو أساس واقعي مستمد من نصوص الدستور الأعلى في هذا النظام الذي قرر حق الأمر بالنص الدستوري الأمر « ولتكن منكم أمة يدعون الى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر ، وأولئك هم المفلحون »(*) ثم قرر صفة الالتزام لقرارات هذه الهيئة التي أقامها وذلك بالنص الدستوري القائل « يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم »(**) وهو النص الذي فرض على الأمة واجب الطاعة لهذه الهيئة .

وفي بيان مضمون السلطة العامة هذه رأينا أنها تنقسم الى سلطتين فرعيتين هما : سلطة التشريع وسلطة التنفيذ .

أما عن سلطة التشريع فلقد أوضحنا أن الأمة لها سلطة تشريعية فيما ليس فيه نص ، وبيننا أن هذه السلطة ليست مطلقة إذ يحددها قيد أساسي هو النصوص الوحيية المستمدة من القرآن والسنة . والنتيجة التي رأينا أنها تترتب على ذلك هي أن الأمة لا تملك التشريع بما يخالف هذه النصوص . وبالنسبة لسلطة التنفيذ فقد بينا كذلك أنها ليست مطلقة بل هي مقيدة بالنصوص الوحيية التي تقيد التشريع ، وذلك من

(**) النساء : ٥٩ .

(*) آل عمران : ١٠٤ .

باب أولى • وهي مقيدة — فضلا عن ذلك — بإرادة الأمة التي اختارت رئيس الدولة الذي هو مستودع السلطة التنفيذية •

— أما طبقا لنظرية السيادة فان أساس السلطة — كما رأينا — أساس خيالى أو مفترض اذ يقوم على فكرة العقد الاجتماعى التى تقول بوجود حياة فطرية تسبق قيام الجماعة ، وأن الانتقال من حياة الفطرة الى حياة الجماعة قد تم بناء على عقد اجتماعى بين الأفراد بقصد اقامة السلطة الحاكمة • وقد بينا أن هوبز وروسو كانا من أكبر رواد هذه الفكرة فقد صور هوبز ذلك بأن الانسان اضطر — بدافع الخوف من غيره والحاجة الى اشباع أغراضه الانانية وبغريزة حب البقاء — الى الاتفاق مع غيره من أبناء جنسه ، فتعاقدوا معا على أن يعيشوا تحت امرة واحد منهم ، ينقلون اليه كل سلطاتهم وكل حقوقهم الطبيعية ويكون اليه أمورهم وهذا الاتفاق فى رأى هوبز كان من جانب واحد أى من جانب الأفراد دون الرئيس الذى اختاروه • أما روسو فهو وان اتفق مع هوبز فى الاعتراف بوجود حياة الفطرة • وفى أن الانتقال الى حياة الجماعة قد تم بناء على عقد اجتماعى الا أن روسو يرى أن نزول الأفراد عن حقوقهم الطبيعية لم يتم لواحد منهم وانما هذا النزول كان للمجتمع ككل • وتأسيسا على ذلك فان السلطة العامة لا يمكن أن تستقر الا للمجتمع كله •

أما عن مضمون السلطة طبقا لنظرية السيادة فانه يتلخص فى أن هذه السلطة هى سلطة عليا آمرة لا تقبل التصرف فيها أو التنازل عنها وأنها منفصلة عن الشعب وسامية عليه وهى اذن ليست فى قمة المجتمع ولكنها فوق القمة أى فوق كل الشعب • وتحكم من مكانها ذلك المجتمع السياسى كله • هذه السلطة تتجلى بأظهر ما تتجلى فى فرعها التشريعى ، تتميز بقدرتها على وضع القوانين بمفردها وفرضها على الرعايا دون موافقة منهم • وهى تتميز فضلا عن ذلك بخاصية أخرى أساسية هى أنها سلطة مطلقة غير محدودة لا ترد عليها أية قيود •

— وفى مجال تقديرنا لكل من النظريتين : نظرية السيادة والنظرية الاسلامية فى السلطة العامة رأينا أن نتخذ معيارا موضوعيا ودقيقا للتمييز

بينهما وانتهينا الى أن هذا المعيار الذى توزن به كل نظرية صالحة للسلطة •
انما يقوم على قدرة هذه النظرية على تقديم أساس قانونى للسلطة يبرر
ويفسر خضوع المحكومين لها ، ثم تقديمها تقييدا أو تحديدا لهذه السلطة
وأخيرا ضمانات لهذا التقييد أو التحديد •

وحين شرعنا فى تطبيق هذا المعيار على النظريتين :

● رأينا بالنسبة للأساس القانونى للسلطة :

أن نظرية السيادة عاجزة عن تقديم هذا الأساس الأمر الذى دفع
كبار الفقهاء كالعميد دوجى وغيره الى أن يعترفوا بأن مشكلة الأساس
القانونى للسلطة غير قابلة لأي حل بشرى لأنه لا يمكن لأحد أن يفسر —
من الوجهة البشرية — أن ارادة انسانية يمكن أن تنمو على ارادة انسانية
أخرى بحيث يمكنها أن تفرض عليها أوامرها ، وتلزم الارادة الأخرى
بالخضوع لهذه الأوامر • ثم يضيفون الى ما تقدم أنه لا توجد سوى
نظرية واحدة منطقية ومقبولة هي النظرية الدينية التى تقرر أن السلطة
السياسية ترجع فى مصدرها الى الله ، وهذا ما قرره النظرية الإسلامية •
فالأساس القانونى للسلطة العامة — طبقا لهذه النظرية — لم يقرره بشر ،
وانما قرره الدستور الإسلامى الأعلى الذى قرر حق الأمر ، واعترف بهذا
الحق لجماعة تمثل الأمة الإسلامية كلها ثم أضفى عنصر الالتزام وواجب
الطاعة على قرارات تلك الجماعة •

ورأينا بالنسبة لتقييد السلطة ، أن نظرية السيادة لا تعرف هذا
التقييد ولا تعترف به ، فالسلطة فيها مطلقة لا ترد عليها ولا يمكن أن
ترد عليها أية قيود • ذلك أن هذه القيود تخالف جوهر النظرية ولا تتفق
مع طبيعتها • ان ارادة صاحب السيادة هي ارادة مشروعة بذاتها وبصرف
النظر عما تتضمنه • ولهذا السبب وجدنا أن كثيرين من كبار المفكرين
يرون أن نظرية السيادة هذه غير مفهومة فى ظل مفهوم شخصية الدولة
القانونية أما طبقا للنظرية الإسلامية فان ارادة الحكام ليست مشروعة
فى ذاتها ، وهى لا تكون كذلك الا اذا كان مضمونها مطابقا للقانون •
(٢٧ — الدولة والسيادة)

فالسطة طبقا للنظرية الاسلاميه مقيدة بأحكام القرآن والسنة التي تشكل نوعا ساميا من القانون الدستوري الذي يعطو على القانون الدستوري الوضعى .

ورأينا بالنسبة لضمائن تقييد السطة ، أن نظرية السيادة لا تعرف هذه الضمائن بحكم أنها لا تعرف فكرة التقييد ذاتها ولا تعترف بها . أما النظرية الاسلاميه فقد رأينا أنها لم تكف بوضع قيود على السطة ، وإنما عنت أيضا بوضع ضمائن لهذا التقييد . ورأينا أن هذه الضمائن على نوعين :

تمثل أولاهما فى الشورى بما يمثله من ضرورة رجوع الحكام الى الأمة فى الأمور الهامة وتمثل الثانى فى الرقابة من الأمة نفسها على تصرفات الحكام ، وحققها فى عزلهم ان صدر منهم ما يبرر ذلك .

ان نتيجة العرض المتقدم تبدو الآن واضحة كل الوضوح .

— ان هذه النتيجة تدعونا — ليس فقط الى تبرئة الفكر القانونى الاسلامى من كل صلة بنظرية السيادة ، وإنما تدعونا كذلك الى أن ننادى بتخليص الفكر القانونى المقارن من هذه النظرية لأنها ونظرية الاستبداد سواء بسواء أنه لا توجد سوى نظرية واحدة صالحة للسيادة هى تلك التى تقرر أن الله الخالق هو صاحب السيادة على العالم المخلوق^(١) .

ولكن فى النظام السياسى وبالنسبة للحكام من بنى البشر ، فإنه لا يمكن استخدام نظرية السيادة استخداما صحيحا ذلك أنه طبقا للتحليل النهائى لفكرة السيادة — كما شرحناها — فإنه لا توجد سلطة دنيوية يمكن اعتبارها صورة لله على الأرض أو نائبة عن الله فى الأرض . فالله هو مصدر السطة التى يوليها الشعب هؤلاء الحكام . وعلى ذلك فإن هؤلاء الحكام ليسوا نوابا عن الله وإنما هم نواب

(١) جاك مارتين : فكرة السيادة — المجلة الدولية للتاريخ السياسى والدستورى — المرجع السابق ص ١٩ وما بعدها .

الشعب ، ولا يمكن أن ينفصلوا عن الشعب ويتميزوا عنه ليحكموه من غل (٢) . . .

وهذا الذى نقول به قد قاله كذلك نخبة من كبار الفقهاء والمفكرين • فذهب جيزو Guizot الى أنه لا يوجد على وجه الأرض سيادة ولا صاحب سيادة على الاطلاق ، وهو يعتبر السيادة اختراع أراد به واضعوه أن يخفوا وراء شرعية المبدأ سلطة القوة • ولهذا السبب فان السيادة يجب — فى نظره — أن تستبعد كما تستبعد سلطة القوة التى تخفيها (٣) •

ويرى Royer Collard أنه ما دام توجد سيادة فانه يوجد استبداد ، وما دام يوجد استبداد فانه ما لم يوجد انهيار اجتماعى فعلى الأقل اختلال اقتصادى عميق • ويقساعل Royer Collard أين تكون السيادة ؟ ثم يجيب : انها حيث تكون مستبدا وتعلن أنك كذلك ونتيجة لذلك فانه على غرار جيزو يرفض السيادة سواء للملك أو للشعب • فبالنسبة للملك فهو يحتج بالمبدأ التقليدى الحرية السياسية الذى يقرر أن الملوك قد وجدوا لصالح الشعب ولم يوجد الشعب لصالح الملوك ، وبالنسبة للشعب فانه يبين أن السيادة ليست سوى تكريس لامبراطورية القوة على وجه الأرض : « ارادة فرد ارادة كثيرين ، ارادة الجميع ، ليس ذلك سوى القوة أكثر أو أقل ، ولا تجب لأى ارادة من هؤلاء — بوصفها ارادة — طاعة أو احترام » (٤) •

— والسؤال المحير هو كيف استطاعت نظرية السيادة — وعلى وجه الخصوص سيادة الأمة — التى لا تصمد للمناقشة العلمية أن تشغل مكانا مرموقا فى حياة الشعوب الحديثة وضمائرها ؟

(٢) جاك مارتينان : فكرة السيادة — المجلة الدولية للتاريخ السياسى والديستورى — المرجع السابق ص ١٩ وما بعدها .

(٣) بيردو : مطول العلوم السياسية • ج ٥ المرجع السابق ص ١١١ .

(٤) بيردو : مطول العلوم السياسية • ج ٥ المرجع السابق

— يتولى الاجابة على هذا السؤال العميد دوجى فيقرر أن الشعوب قد رأت فيها عقيدة أو حقيقة دينية ، فلقد اعتقد الناس طيلة قرون فى نظرية التفويض الالهى الذى كان يدعيه الملوك • وفى سنة ١٧٨٩ اعتقد الناس وبنفس الحماس — فى هذا النوع من الألوهية الأرضية التى تنسبها نظرية السيادة للأمة ، وكان لهذه المعقيدة دعائها والمضحون فى سبيلها • لقد جبل الناس دائماً على أن يضعوا وراء الظواهر التى يرونها قوى غير طبيعية لا يرونها ، فلعدة قرون وضعوا وراء سلطة الملوك فكرة الألوهية التى أعطتهم هذه السلطة •

وفى سنة ١٧٨٩ — وخلف سلطة الحكام — وضعوا وحدة غيبية جديدة هى الشخصية صاحبة السيادة التى اعترفوا بها للأمة • ولم يكن ذلك كله سوى افتراض أو خيال ولكنه أشبع آمال الشعوب ورغباتها ولذلك فقد اعتقد فيها رجال القرن التاسع عشر بنفس قوة أسلافهم فى العصور الوسطى (٥) •

وفى سنة ١٩٢٢ تنبأ ذلك الفقيه العظيم بنبؤة قد تحققت • اذ يقول فى محاضرة له لطلبة جامعة كولومبيا « ان الاعتقاد فى سيادة الأمة هو اليوم عقيدة فى طريقها الى الأفول وربما ساهم الشباب منكم فى دفنها نهائياً » (٦) •

اننا وقد بينا الظروف التاريخية التى أدت الى استنباط نظرية السيادة بوجه عام ونظرية سيادة الأمة بوجه خاص ، يتبين لنا أننا فى عصرنا هذا فى غير حاجة الى تلك النظرية لسبب بدى هو أن تلك الظروف التاريخية التى أدت الى استنباطها أصبحت فى ذمة التاريخ • فالملوك حين كانوا يدعون — قبل الثورة الفرنسية — بأنهم أصحاب السيادة كانوا فى الوقت ذاته يقيمون سيادتهم على أساس نظرية الحق الالهى المباشر ، ولذلك لجأ فلاسفة الثورة الفرنسية ورجالها الى نظرية

(٥) دوجى : السيادة والحرية . المرجع السابق ص ٦٨ — ٦٩ •

(٦) دوجى : السيادة والحرية . المرجع السابق ص ٦٩ •

سيادة الأمة كسلاح من أسلحة الكفاح ضد الملوك المستبدين وضد نظرية الحق الالهي التي يستندون اليها • ولكننا نجد في العصر الحديث أنه لم يعد ثمة حاجة الى هذه النظرية حيث أُلغى الملوك - عن مزاولة السلطان المطلق المستند الى نظرية الحق الالهي •

يضاف الى ما تقدم أنه اذا كانت فكرة السيادة قد أسهمت في تدعيم فكرة الدولة القومية والقضاء على فكرة ازدواج الولاء وبالتالي على ادعاءات الكنيسة المتعلقة بالسلطة السياسية، فإنه الآن وبعد أن استقرت الدولة القومية بمعناها السليم في يقين الشعوب ، وأصبحت حقيقة واقعة قننتها الثورات المتعددة التي قضت على ادعاءات ازدواج السلطة ، فإن فكرة السيادة كفكرة تصورية انتهت بتحقيق هذا الغرض ابتداء من أوائل هذا القرن •

ففكرة السيادة كفكرة العقد الاجتماعي وغيرها من الأفكار التصويرية عموماً إنما قامت ابتغاء هدف معين في ظروف معينة • فمن ثم فهي تنتهي حتماً بانتهاء هذا الهدف واندثار هذه الظروف •

وقد حققت السيادة مبتغاها واندثرت الظروف التي ولدت فيها وعاشت أكثر من ثلاثة قرون •

والرأي الذي نراه أن القانون المقارن • يجب أن يتخلص من تعبير السيادة ومن نظرية السيادة ، ليس فقط لأنها نظرية عفى عليها الزمن ، وليس فقط لأنها تخلق صعوبات نظرية لا يمكن التغلب عليها ، ولكن لأننا اذا أخذنا هذه النظرية بمعناها الأصيل الصحيح *au sens authentique* فإنه يتبين لنا أنها نظرية خادعة مضللة وسوف تقودنا الى الخطأ اذا واصلنا الأخذ بها •

أما النظرية الاسلامية في السلطة السياسية فهي نظرية خاصة تتميز بالبساطة بلا تعقيد أو مغالاة في التصور والافتراض •

أما أنها خاصة فلأنها تخالف غيرها من النظريات في نشأتها وفي

غايיתהا ، وهى تتسع بأصول الحكم حتى تخرج بها من الصبغة المحلية الى
الصبغة الانسانية بل العالمية •

وأما أنها تتميز بالبساطة فلأنها تقوم على أسس واضحة لا خلاف
عليها :

— اله رحمن رحيم ، يجرى الكون على سنن ويحاسب الخلق ببلاغ
وتذبير ولا يظلم أحدا •

— ونبى ليس بالمسيطر ولا بالمتجبر ، ولكنه بشير ونذير ، وليس له
من الأمر شيء ، والأمر بينه وبين أمته على المشاورة •

— وأمة هى المرجع فى كل سلطان وكل سياسة •

— وإمام يطيع قبل أن يطاع ويقولى الحكم من أيدي المحكومين •

— ليس لأحد حق العنف والطغيان ، وليس لأحد حق الفتنة
والعصيان ، ولهم حق الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر كل فيما يعلم
وحسبما يستطيع •

— لا سيادة لنسب ، ولا سيادة لمال ، ولا سيادة لعلم ،
ولا سيادة لانسان ، ولا لطائفة من الناس • ولكنهم جميعا بنية واحدة
تأخذ حياتها من كل عضو ، وينتظم قوامها على التعاون والمؤازرة ، لا على
التنازع والملاحاة •

« وتعاونوا على البر والتقوى ولا تعاونوا على الاثم والعدوان » •

« ولا تنازعوا فتفشلوا وتذهب ريحكم » •

(صدق الله العظيم)



أهم المراجع

أولا — فى العلوم الشرعية :

(١) باللغة العربية :

التفسير :

ابن كثير :

تفسير ابن كثير — مطبعة المنار .

ابن العربي :

أحكام القرآن — مطبعة عيسى البابى الحلبي .

الرازى :

مفاتيح الغيب — المطبعة البهية المصرية ، الطبعة الأولى .

الزمخشري :

الكشاف — المكتبة التجارية .

القاسمى :

محاسن التلويل — دار احياء الكتب العربية ، عيسى البابى الحلبي
وشركاه ، الطبعة الأولى .

القرطبي :

الجامع الأحكام القرآن — دار الكتب المصرية .

محمد رشيد رضا :

تفسير المنار — مطبعة المنار — الطبعة الأولى .

* * *

الحديث :

الثبوكاني :

نيل الأوطار ، المطبعة المصرية ببولاق ،

العيني :

عبد القارى بشرح البخارى — المطبعة المنيرية .

النووى :

شرح النووى على صحيح مسلم — المطبعة المصرية .

* * *

الفقه وعلم الكلام والسيرة :

ابن القيم :
اعلام الموقعين — الطبعة الأولى ، مطبعة السعادة بمصر
سنة ١٣٧٤ هـ — ١٩٥٠ م .

ابن تيمية :
السياسة الشرعية فى اصلاح الراعى والزعية ، دار الشعب —
(أبو العباس أحمد) سنة ١٩٧١ ، منهاج السنة مكتبة دار العروبة
سنة ١٩٦٢ .

ابن جماعة :
تحرير الأحكام فى تدبير الاسلام — رسالة ضمن كتاب اخوان الصفا
وآخرون ، القاهرة ، مطبعة دار الفتوح .

ابن خلدون :
المقدمة — المطبعة الشرقية القاهرة — (عبد الرحمن) .

ابن رثمد :
التهافت — الطبعة الأولى ، المطبعة الاعلامية — مصر ١٣٠٢ هـ —
(أبو الوليد) .

ابن عاين :
الحاشية — المطبعة المصرية ببولاق سنة ١٢٨٦ هـ .

ابن قتيبة :
الإمامة والسياسة ، الطبعة الأخيرة ، مكتبة الحلبي سنة ١٣٨٨ هـ
— ١٩٦٦ م .

ابن هشام :
السيرة النبوية — الطبعة الثانية — مكتبة الحلبي سنة ١٣٧٥ هـ
— ١٩٥٥ م .

ابن محمد عبد الله بن عبد الله بن سلمون الكنانى :
العمد المنظم للحكام فيما يجرى بين أبنائهم من العقود والأحكام .
أبو الأعلى المودودى :

— نظرية الاسلام السياسية — دار الفكر
— تدوين الدستور الاسلامى — دار الفكر .

أبو الحسن :
مقالات الاسلاميين — استانبول . مطبعة الدولة .

الأشعري :

اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع ، بيروت سنة ١٩٥٢ .

أبو عبيد :

كتاب الأموال ، الطبعة الأولى ، مكتبة الكليات الأزهرية
سنة ١٣٨٨ هـ — ١٩٦٨ م .

أبو يعلى الفراء :

الأحكام السلطانية — القاهرة سنة ١٩٣٨ .

أحمد أمين :

ضحى الإسلام — القاهرة سنة ١٣٧٥ هـ — ١٩٤٦ م .

د. أحمد شلبي :

السياسة والاقتصاد في التفكير الإسلامي ، الطبعة الثانية مكتبة
النهضة المصرية سنة ١٩٦٧ .

د. أحمد كمال أبو المجد :

نظرات حول الفقه الدستوري الإسلامي ، محاضرة أقيمت في الموسم
الثقافي الرابع للمحاضرات العامة ١٣٨١ هـ — ١٩٦٢ م بالأزهر — من
مطبوعات الإدارة العامة للثقافة بالأزهر .

أحمد هريدي :

نظام الحكم في الإسلام ، مذكرات لطلبة الدراسات العليا بكلية
حقوق القاهرة سنة ١٩٦٥ .

الأمسدي :

الأحكام في أصول الأحكام — مطبعة المعارف ، القاهرة سنة ١٩١٤ .

الأيجي :

المواقف شرح الجرجاني ، الطبعة الأولى ، مطبعة السعادة ،
سنة ١٣٢٥ هـ — ١٩٠٧ م .

الباقلائي :

التمهيد في الرد على الملحدة المنعطة والرافضة والخوارج والمعتزلة —
القاهرة ، دار الفكر العربي سنة ١٩٤٧ .

التفتازاني :

شرح العقائد النسفية ، الاستانة سنة ١٣٥٠ هـ .

الجوينى :

- لمح الأدلة فى قواعد عقائد أهل السنة والجماعة ، الدار المصرية للتأليف والترجمة ، الطبعة الأولى ١٣٨٥ هـ — ١٩٦٥ م .
- الارشاد ، مكتبة الخاتجي سنة ١٩٥٠ .

السعد :

- شرح المقاصد — الأستانة سنة ١٩٣٨ .

الشوكانى :

- فتح القدير ، انطبعة الأولى ، مطبعة مصطفى البابى الحلبي .

الشهرستانى :

- الملل والنحل ، مكتبة الحلبي ، ١٣٧٨ هـ — ١٩٦٧ م .
- نهاية الاقدام ، بغداد ، مكتبة المثنى .

الطبرى :

- تاريخ الرسل والملوك — مكتبة خياط ، بيروت سنة ١٩٦٥ .

الفزالى :

- الاقتصاد فى الاعتقاد — الطبعة الأخيرة ، مكتبة ومطبعة الحلبي سنة ١٣٨٥ هـ — ١٩٦٦ م .
- المستصفى من علم الأصول ، الطبعة الأولى ، المطبعة الأميرية ، بيـولاق سنة ١٣٣٤ هـ .
- احياء علوم الدين ، دار احياء الكتب العربية ، عيسى البابى الحلبي وشركاه سنة ١٣٧٧ هـ — ١٩٥٧ م .

الكاسانى :

- بدائع الصنائع فى ترتيب الشرائع ، الطبعة الأولى ، مطبعة الجمالية سنة ١٣٢٨ هـ — ١٩١٠ م .

الماوردى :

- الاحكام السلطانية والولايات الدينية ، مكتبة ومطبعة مصطفى البابى الحلبي ، الطبعة الثانية — القاهرة ١٣٨٦ هـ — ١٩٦٦ م .

جوستاف لوبون :

- حضارة العرب ، ترجمة عادل زعير ، الطبعة الرابعة ، مطبعة عيسى الحلبي سنة ١٩٦٤ .

د. حسن ابراهيم :

- النظم الاسلامية ، انطبعة الثالثة ، مكتبة النهضة المصرية ١٩٦٢ .

د. سليمان الطهساوى :

السلطات الثلاث فى الدساتير العربية المعاصرة. وفى الفكر السياسى
الإسلامى ، دار الفكر العربى سنة ١٩٦٧ .

شهاب الدين احمد بن حجر :

تحفة المحتاج بشرح المفهاج — القاهرة ، مطبعة بولاق سنة ١٢٩٠ هـ .

د. طه حسين :

الفتنة الكبرى ، الطبعة السادسة ، دار المعارف ١٩٦٦ .

عباس محمود العقاد :

الديمقراطية فى الاسلام ، دار المعارف — القاهرة .

عبد الحميد بخيت :

الخلافة الاسلامية ، الطبعة الثانية ، دار العالم العربى .

د. عبد الحميد متولى :

مبادئ نظام الحكم فى الاسلام ، دار المعارف سنة ١٩٦٦ .

عبد العزيز المراغى :

نظام الحكم كما يراها المسلمون — مقال منشور بمجلة رسالة
الاسلام ، السنة الثانية ، العدد الرابع .

د. عبد الفتاح عبد الله بركة :

الحكيم الترمذى ونظريته فى الولاية ، من مطبوعات مجمع البحوث
الاسلامية .

عبد القادر عودة :

الاسلام وأوضاعنا السياسية ، مطبعة دار الكتاب العربى سنة ١٩٥١ .

عبد القاهر البغدادى :

أصول الدين — استانبول سنة ١٩٢٨ .

عبد المتعال الصعيدى :

السياسة الاسلامية فى عهد الخلفاء الراشدين ، دار الفكر العربى .

عبد الوهاب خالف :

- السياسة الشرعية — القاهرة سنة ١٩٥٠ م .
- خلاصة التشريع الاسلامى ، الطبعة الثامنة الدار الكويتية للطباعة والنشر والتوزيع ١٣٨٨ هـ — ١٩٦٨ م .
- علم أصول الفقه مع خلاصة التشريع الاسلامى ، الطبعة السادسة — مطبعة النصر ١٣٧٣ هـ — ١٩٥٤ م .
- مصادر التشريع الاسلامى فيما لا نص فيه ، القاهرة .
- السلطات الثلاث فى الاسلام — بحث منشور فى مجلة القاتون والاقتصاد فى أعداد يونيو ١٩٣٥ ، ومارس سنة ١٩٣٦ ، وابريل سنة ١٩٣٧ .

على عبد الرازق :

- الاسلام وأصول الحكم ، مطبعة مصر ، الطبعة الثانية ١٣٤٤ هـ .

على عبد الواحد وافي :

- حقوق الانسان فى الاسلام ، دار نهضة مصر للطبع والنشر بالجيزة ، الطبعة الرابعة ١٣٨٧ هـ — ١٩٦٧ م .

د. فاضل زكى محمد :

- الفكر السياسى العربى الاسلامى بين ماضية وحاضره ، الطبعة الأولى ، دار الطبع والنشر الاهلية ، بغداد ١٩٧٠ / ١٩٧١ .
- نظرية العقد السياسى فى الفكر الاسلامى — مقال منشور بالمجلة المصرية للعلوم السياسية عدد ٥١ يونيو ١٩٦٥ .

د. فؤاد النادى :

- مبدأ المشروعية وضوابط خضوع الدولة للقانون فى الفقه الاسلامى طبعة أولى ، القاهرة ١٩٧٣ م .

محمد أبو زهرة :

- تاريخ المذاهب الاسلامية — دار الفكر العربى .
- ابن حنبل — دار الفكر العربى .
- تنظيم المجتمع الاسلامى — دار الفكر العربى .
- أبو حنيفة — دار الفكر العربى .

د. محمد البهى :

— الاسلام فى حل مشاكل المجتمعات الاسلامية المعاصرة الطبعة الاولى ، دار الفكر سنة ١٣٩٣ هـ — ١٩٧٣ م .

— الفكر الاسلامى والمجتمع المعاصر — مشكلات الحكم والتوجيه ، الدار القومية للطباعة والنشر ، القاهرة سنة ١٩٦٥ .

— الفكر الاسلامى الحديث وصلته بالاستعمار الغربى — مكتبة وهبة .

محمد الخضر حسين :

نقض كتاب الاسلام وأصول الحكم — القاهرة المكتبة السلفية سنة ١٣٤٤ هـ — ١٩٢٥ م .

محمد الزغراف :

مذكرات فى الاجماع لطلبة الدراسات العليا فى دبلوم الشريعة الاسلامية بكلية الحقوق جامعة القاهرة للعام الجامعى ١٩٦١/١٩٦٢ .

محمد الشربىنى الخطيب :

منى المحتاج الى معرفة معانى الفاظ المنهج — القاهرة سنة ١٣٠٨ هـ .

محمد بخيت المطيعى :

حقيقة الاسلام وأصول الحكم . القاهرة سنة ١٣٤٤ هـ — ١٩٢٥ م .

محمد حسين هيكل :

الصدق أبو بكر ، الطبعة الثانية ، مكتبة النهضة المصرية . سنة ١٣٦٢ هـ .

محمد رشيد رضا :

— الخلافة والامامة العظمى — مطبعة المنار سنة ١٣٤١ هـ .

— الوحي المحمدى ، مكتبة القاهرة بالأزهر .

د. محمد ضياء الدين الرئيس :

النظريات السياسية الاسلامية ، الطبعة الرابعة دار المعارف ١٩٦٦ / ١٩٦٧ .

د. محمد عبد الله العريى :

نظام الحكم فى الاسلام ، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع .

محمد عبده :

الاسلام والنصرانية ، مطبعة المنار سنة ١٣٧٣ هـ — ١٩٥٤ م .

محمد محمد المنى :

السلطة التشريعية فى الاسلام ، مطبعة أحمد على مخيمر القاهرة
سنة ١٩٥٧ م .

محمد يوسف الكندهلوى :

حياة الصحابة ، الطبعة الاولى ، مطبعة مجلس دائرة المعارف
حيدر آباد ، الهند سنة ١٣٨٣ هـ — ١٩٦٤ م .

د. محمد يوسف موسى :

نظام الحكم فى الاسلام ، دار المعرفة ، الطبعة الثانية سنة ١٩٦٤ م .

محمود اللبابيـدى :

نظام الاسلام السياسى وعلاقة الدين بالدولة فى هذا النظام .
بحث منشور فى مجلة رسالة الاسلام فى السنة الرابعة ، العدد
الثانى .

محمود شلتوت :

الاسلام عقيدة وشريعة — مطبعة دار الشروق .

مصطفى صبرى :

الفكر على منكرى النعمة من الدين والخلافة والامة ، المطبعة
العباسية بيروت سنة ١٣٤٢ هـ .

يوسف ايـيش :

نصوص الفكر السياسى الاسلامى ، دار الطليعة بيروت سنة ١٩٦٦ م .

(ب) بالفتن الانجليزية والفرنسية :

ABDUR RAHIM :

The principles of Muhammedan Jnrisprudence, London,
Medras, 1911.

AHMED SAKKA :

La Souveraineté en Droit Musulman Sunnit, These de doctorat,
Paris , 1917.

ARNOLD (T.) :

The Caliphate, Lonon, 1924.

GAUDEFORY :

Les Institution Musulmanes, Paris.

MACDONALD :

Development of Muslim Theology, Jurisprudence, and
Constitutionnel Theory.

MILIOT :

Introduction A. L'Etude de Droit Mnsulman, Paris, 1953.

MARGOLIOUTH :

Muhammedanism.

MUIR :

The Caliphate : Its Rise, Decline and Fall, 1942.

SANHOURY (A) :

Le Califat , Paris, 1926.

* * *

ثانيا : فى العلوم القانونية والسياسية

(١) باللغة العربية :

- د. ابراهيم درويش :
الدولة — نظريتها وتنظيمها ، دار النهضة العربية سنة ١٩٦٩ .
- د. السيد صبرى :
مبادئ القانون الدستورى ، مكتبة عبد الله وهبة الطبعة الرابعة
سنة ١٩٤٩ .
- د. ثروت بدوى :
— الاظم السياسية ، دار النهضة العربية سنة ١٩٦٢ .
— اصول الفكر السياسى والنظريات والمذاهب السياسية الكبرى ،
دار النهضة العربية سنة ١٩٦٧ .
- د. جورج سبيلين :
تطور الفكر السياسى ، دار المعارف .
— الكتاب الاول : ترجمة حسن جلال العروسى سنة ١٩٥٤ .
— الكتاب الثانى : ترجمة حسن جلال العروسى سنة ١٩٦٤ .
— الكتاب الثالث : ترجمة د. راشد البراوى سنة ١٩٧١ .
- د. حسن كسيرة :
محاضرات فى المدخل — القاهرة سنة ١٩٥٤ .
- د. طعيمة الجرف :
مبدأ المشروعية وضوابط خضوع الدولة للقانون ، مكتبة القاهرة
الحديثة سنة ١٩٦٣ ، نظرية الدولة والمبادئ العامة للأنظمة السياسية
وتنظيم الحكم ، مكتبة القاهرة الحديثة سنة ١٩٧٣ .
- د. عبد الحميد متولى :
المفصل فى القانون الدستورى ، مطبعة دار نشر الثقافة بالاسكندرية
سنة ١٩٥٢ .
— القانون الدستورى والأنظمة السياسية ، دار المعارف الطبعة
الثانية سنة ١٩٦٣ .
- د. عبد الرزاق السنهورى والدكتور حشمت ابوستيت :
اصول القانون — القاهرة سنة ١٩٥٠ .
- د. عبد الفتاح ساير داير :
نظرية أعمال السيادة ، مطبعة جامعة القاهرة سنة ١٩٥٥ .

- د . عثمان خليل :
المبادئ الدستورية العامة ، القاهرة سنة ١٩٥٦ .
- د . محسن خليل :
النظم السياسية والقانون الدستوري ، منشأة المعارف — بالاسكندرية ،
الطبعة الثانية سنة ١٩٧١ .
- د . محمد كامل ليلة :
النظم السياسية ، مطبعة نهضة مصر بالجيزة سنة ١٩٦٧ .
- محمد كامل ياقوت :
الشخصية الدولية في القانون الدولي العام — رسالة دكتوراة مقدمة
الى كلية الحقوق — جامعة القاهرة سنة ١٩٧٠ .
- د . محمود حافظ :
موجز القانون الدستوري — القاهرة سنة ١٩٥٦ .
- د . مصطفى كامل :
شرح القانون الدستوري ، القاهرة سنة ١٩٥٢ .
- د . منصور مصطفى منصور :
مذكرات في المدخل للعلوم القانونية ، القاهرة ١٩٥٨ / ١٩٥٩ .
- د . وحيد رافت ، ودوايت ابراهيم :
القانون الدستوري ، المطبعة العصرية سنة ١٩٢٧ .

(ب) باللغة الفرنسية :

ALFRED POSE :

Philosophie de Pouvoir. Presses Universitaires, Paris, 1948.

ANDRE HAURIOU :

Droit Constitutionnel et Ins. Politiques, Paris, 1966 et 1969.

BERTRAND DE JOUVENAL :

De La Souveraineté, Paris, 1955.

CARRE DE MALBERG :

Contribution A La Théorie Générale de L'Etat, Paris, 1920.

DUGUIT :

— Souveraineté, et Liberté, Paris, 1922.

— Lecons de droit Public Général, Paris, 1926.

— Traite de Droit Constitutionnel , Paris, 1911.

ESMEIN :

Elemente de Droit Constitutionnel Francais Et Comparé ,
Paris, 1927.

GEORGES BURDEAU :

Traité de Science Politique 7 Volumes, Paris, 1949.

Droit Constitutionnel Et Institutions Politiques, 14^{ème}
Edition, Paris, 1969.

GEORGES DE LAGARDE :

La Naissance de L'Esprit Laïque Au Declin de Moyen Age,
éd Be Atrice, 1934.

GEORGE JELLINECK :

L'Etat Moderne et Son Droit, Traduction Francaise Par
Georges Fardi, Paris, 1913 .

J. J. CHEVALIER :

Les Grands Oeuvres Politique S, Paris, 1949.

JEAN - JACQUES ROUSSEAU :

Le Contrat Social , F. Re A. Ler & Qie, édit., 2^{éd}, 1914 .

J. RIVIERE :

Le Problème de L' Eglise et de L'état Au Temps de Philippe
le Bel Louvain, 1926.

LAFFERRIERE :

Manuel de Droit Constitutionnel, 2ème Edit., Paris, 1947.

MARCEL PRELOT :

Histoire Des Idées Politiques 3éd, Dalloz, Paris, 1966.

MARTAIN JACQUES :

Le Concept de Souveraineté Revue International D' Histoire
Politique Et Constitutionnelle, Paris, 1951.

MAURICE DESLANDRES :

Histoire Constitutionnelle de La France; Paris, 1932.

MAURICE HAUROIU :

La Souveraineté Nationale, Paris, 1912.

PAUL DUEZ :

Traité de Droit Constitutionnel, Paris, 1933.

PAUL JANET :

Histoire de La Science Politique Dans Ses Rapports Avec La
Morale 5éd, Paris.

RAYMOND POLIN :

Politique et philosophie Chez Thomas Hobbes, Paris, 1957.

SIBERT :

La Constitution de La France, Paris, 1946.

* * *

محتويات الكتاب

الصفحة

مقدمة ٥

تمهيد وتقسيم ١٣

الباب الأول : نظرية السيادة كما قدمها الفكر الغربي

(٢١ - ١٢٤)

الفصل الأول : نشأة نظرية السيادة ٢٢

المبحث الأول : العوامل التي أدت الى نشأة فكرة السيادة . . . ٢٤

الفرع الأول : الصراع بين الملك وأمراء الاقطاع . . . ٢٤

الفرع الثاني : النزاع بين السلطتين الدينية والزمنية . . . ٣٢

المطلب الأول : مفهوم الفكر المسيحي ٣٤

المطلب الثاني : المراحل التي مر بها انزعاج بين السلطتين

الدينية والزمنية ٣٧

المبحث الثاني : ظهور نظرية السيادة بمعناها الحديث . . . ٥١

الفرع الأول : البذور الاولى لفكرة السيادة ٥١

الفرع الثاني : السيادة كخاصية من خصائص الملك . . . ٥٦

الفرع الثالث : الفصل بين الملك والسيادة ٥٩

المبحث الثالث : تعريف السيادة ٦١

الفصل الثاني : مضمون السيادة ٧٣

المبحث الأول : المضمون الاصيل للسيادة ٧٤

المبحث الثاني : انتقال السيادة بمضمونها الاصيل الى الامة . . ٩٥

الصفحة

١١١	الفصل الثالث : أساس العيادة
١١٣	المبحث الأول : النظريات التيقراطية
١١٩	المبحث الثانى : النظريات الديوقراطية
١٢٢	خلاصة الباب الأول

الباب الثانى : النظرية الاسلامية فى سلطة الدولة

(١٢٥ — ٢٧٢)

١٢٦	الفصل الأول : نشأة السلطة العامة فى النظام الاسلامى
١٢٨	المبحث الأول : كيف نشأت سلطة الدولة فى النظام الاسلامى
١٣٩	المبحث الثانى : مفهوم الدين الاسلامى واثربه بالنسبة لفكرة السلطة
١٤٧	الفصل الثانى : نظرية السلطة العامة فى الفقه الاسلامى
١٥٠	المبحث الأول : فكرة السلطة العامة فى كتابات الفقهاء المسلمين
١٦٣	المبحث الثانى : أساس السلطة العامة
١٦٣	الفرع الأول : تقرير حق الأمر
١٧٩	الفرع الثانى : من الذى يملك حق الأمر
١٩٦	المبحث الثالث : مضمون السلطة العامة
١٩٧	الفرع الأول : سلطة التشريع
١٩٨	المطلب الأول : مدى سلطة الأمة فى التشريع
٢١٣	المطلب الثانى : من الذى يمثل الأمة فى التشريع
٢٢٢	الفرع الثانى : سلطة التنفيذ
٢٢٣	المطلب الأول : تولية الخليفة (رئيس الدولة)
٢٦٠	المطلب الثانى : سلطة الخليفة
٢٦٩	خلاصة الباب الثانى

الباب الثالث : المقارنة بين نظرية السيادة والنظرية الاسلامية

في سلطة الدولة

(٢٧٣ — ٤١٢)

الصفحة

٢٧٥	الفصل الاول : من حيث أساس السلطة
٢٧٥	المبحث الاول : أساس السلطة طبقا لنظرية السيادة
٢٨٥	المبحث الثانى : أساس السلطة طبقا للنظرية الاسلامية
٢٩٠	الفصل الثانى : من حيث تقييد السلطة
٢٩٠	المبحث الاول : موقف نظرية السيادة من فكرة تقييد السلطة
٢٩١	الفرع الاول : السلطة مطلقة بغير قيود
٢٩٨	الفرع الثانى : بعض محاولات تقييد السلطة
٣١٠	المبحث الثانى : تقييد السلطة فى النظرية الاسلامية
٣١١	الفرع الاول : القانون كقيود على السلطة
٣٢٣	الفرع الثانى : الحريات والحقوق الفردية كقيود على السلطة
٣٤٣	الفصل الثالث : من حيث ضمانات تقييد السلطة
٣٤٤	المبحث الاول : انشورى
٣٧٤	المبحث الثانى : الرقابة على الحكام وجزاؤها
٣٧٥	الفرع الاول : الرقابة على الحكام
٣٨٦	الفرع الثانى : جزاء الخروج على مبدأ الشرعية
٤٠٩	خلاصة الباب اثبات
٤١٣	خاتمة الكتاب
٤٢٣	أهم المراجع
٤٣٧	محتويات الكتاب

رقم الايداع بدار الكتب ٨٤/٣٣٩٩

دار النوفيل للنشر والتوزيع
للطباعة والجمع الآلي
إرانزهر/٣ حيفان الموصل بجوار جامع الدعاء

هذا الكتاب

- هو محاولة لبناء نظرية لسلطة الدولة فى الفقه الدستورى الاسلامى .
- وقد استبعد المؤلف منذ البداية نظرية السيادة كما عرفها الفقه الغربى من نطاق النظرية الدستورية الاسلامية ، مؤسسا ذلك على أن نظرية السيادة نشأت فى أوروبا فى بيئة مغايرة تماما للبيئة الاسلامية ، ولتحقيق أغراض لا وجود لها فى هذه البيئة .
- وقدم المؤلف تحليلا لكل من النظريتين : النظرية الاسلامية فى سلطة الدولة ونظرية السيادة . فبالنسبة للأولى ، بين المؤلف أن سلطة الدولة فيها لها أساسها الشرعى الواقعى المستمد من نصوص الدستور الأعلى الذى قرر حق الأمر بالنص « **ولتكن منكم أمة يدعون الى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وأولئك هم المفلحون** » ، ثم قرر صفة الالتزام لقرارات الهيئة التى أقامها هذا النص ، بنص آخر هو « **يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم** » . ففرض بذلك على الأمة واجب الطاعة لتلك الهيئة .
- ثم بين المؤلف أن سلطة الدولة تنقسم الى سلطتين فرعيتين هما سلطة التشريع وسلطة التنفيذ ، وحرص على أن يبين أن سلطة الأمة فى التشريع قاصرة على ما لا نص فيه ، وانها ليست مطلقة بل مقيدة بالنصوص الوحيية من القرآن والسنة .
- وبالنسبة لنظرية السيادة ، فان أساس سلطة الدولة فيها — كما بين المؤلف — هو أساس خيالى مفترض يقوم على فكرة العقد الاجتماعى الذى لا وجود له فى الواقع . وسلطة الدولة من حيث مضمونها سلطة مطلقة بغير قيود .
- وفى مجال تقدير كل من النظريتين رأى المؤلف أن يتخذ معيارا موضوعيا دقيقا يقوم على قدرة كل من النظريتين على تقديم أساس قانونى مقبول لسلطة الدولة يبرر خضوع المحكومين لها ، وعلى قدرتها على تقييد هذه السلطة وتقديم ضمانات لهذا التقييد .
- وحين شرع فى تطبيق هذا المعيار على النظريتين تبين له أن نظرية السيادة كما قدمها الفقه الغربى عاجزة عن تقديم أساس قانونى مقبول لسلطة الدولة ، وانها لا تضع قيودا على هذه السلطة ولا تقدم بالتالى أية ضمانات لتقييد السلطة ، كل ذلك بعكس النظرية الاسلامية التى تقدم أساسا شرعيا مقبولا لسلطة الدولة ، وتقييد هذه السلطة بأحكام القرآن والسنة ، وتضع ضمانات لهذا التقييد تتمثل فى الشورى ورقابة الأمة على تصرفات الحكام .
- ويسر : « **مكتبة وهبة** » أن تتوم بنشر هذا الكتاب — لينير الطريق الى « **الأمة الاسلامية** » حكاما ومحكومين . ما هى حدود « **الدولة والسيادة فى الفقه الاسلامى** » وبالله التوفيق .

